GIUSEPPE RENSI

LA TRASCENDENZA

(Studio sul problema morale)

Ciò non viene da voi, ma è un dono di Dio. Non è l'effetto delle opere vostre, affinchè nessuno abbia a gloriarsene; perchè noi siamo opera sua.
Efes. II, 8, 9, 10.

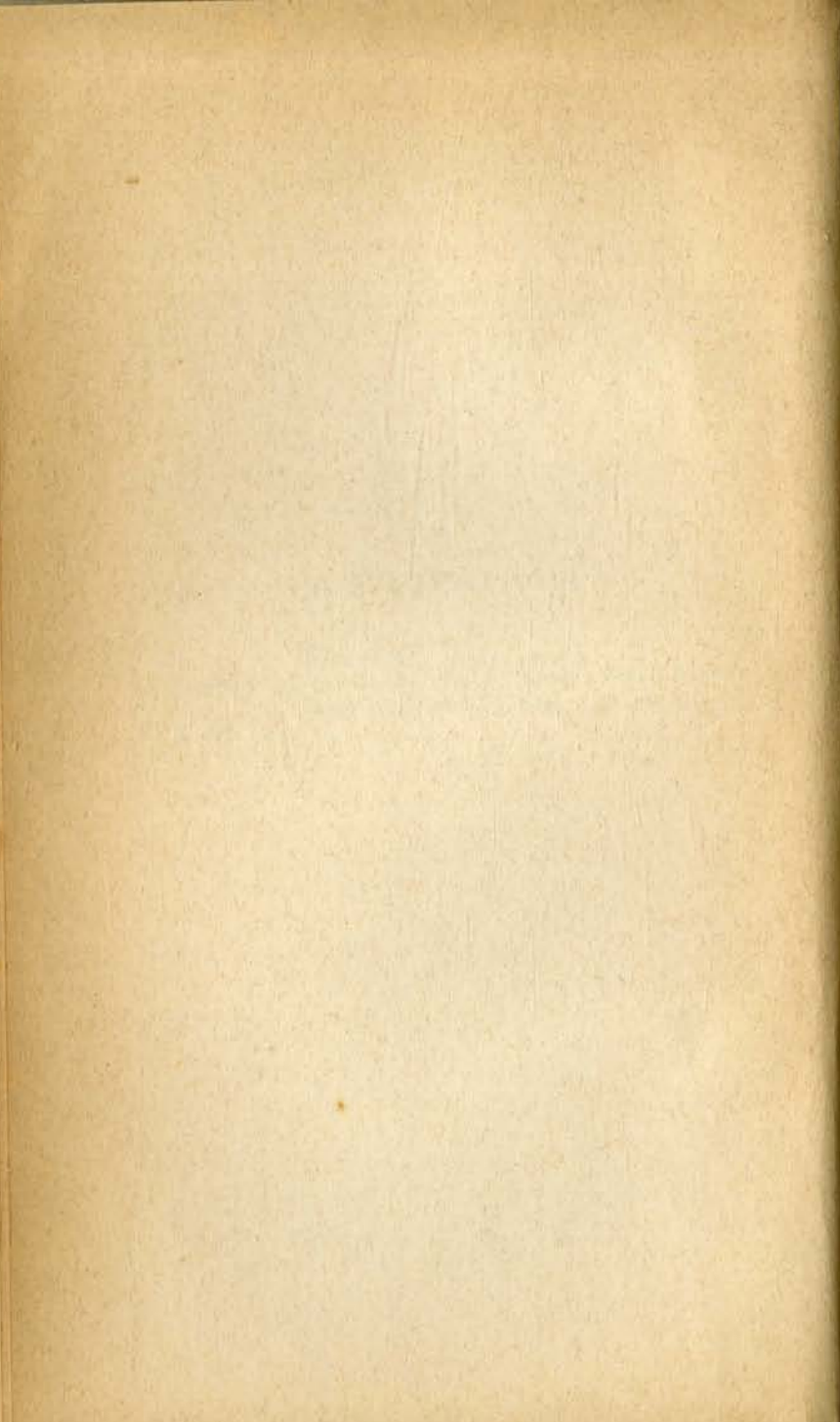
È Dio che opera in voi la volontà e l'azione secondo il suo beneplacito.
Fil. IIº, 13

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
1914

A

LAURETTA

Omnia quum subeant, vincis tamen omnia, conjunx,
Et plus in nostro pectore parte tenes.

OV. *Trist.* III, 3.

PREFAZIONE

Come avviene forse di tutti i libri che si sono pensati a lungo e con passione, è accaduto anche riguardo a questo che il concetto fondamentale mi si è andato sviluppando e approfondendo a mano a mano che il libro stesso procedeva. Perciò quei capitoli, o parti di capitoli, del volume presente, che apparvero quali saggi staccati in diverse riviste (la Rivista di Filosofia, *la* Rivista d'Italia, *la* Cultura Filosofica, *il* Coenobium, *la* Cultura Contemporanea, *l'*Anima*) sono stati tutti completati o rimaneggiati, onde informarli allo stadio che il pensiero, penetrando progressivamente più a fondo, aveva in fine raggiunto. Anche così, però, apparirà forse sempre che a tale stadio finale, anzichè esso fosse fin da principio interamente presente alla mente, questa è pervenuta a poco a poco, sospinta quasi da una spontanea dinamica interna. Nè che ciò apparisca credo che nuoccia; perchè fa in qualche misura partecipare il lettore allo sforzo interessante dell'indagine che si inoltra e si apre gradualmente il suo cammino.*

Perciò la formazione di questo libro è, a' miei occhi, una riprova della verità della tesi in esso sostenuta. Poichè a me rimane veramente l'impressione che sia stata la stessa attività impersonale del Pensiero, indipendentemente da una direzione che io vo-

lontariamente vi dessi, ad approdare, passo passo e per forza propria, alle conclusioni qui affacciate, non ostante che non tutte siano precisamente quelle a cui io avrei inclinato e che avrei desiderato di trovare vere. Ma il primo dovere intellettuale è di non lasciar prevalere, sia nelle ricerche scientifiche, sia nel giudizio sui risultati di esse, la preoccupazione delle conseguenze pratiche e l'antipatia sentimentale che tali risultati possono suscitare. « A philosophical student [*come scrive il Royce* (1)] *is careless what* other *people think of the practical value of his teachings, so long as he is conscious that he is sincerely looking for truth* ». *Le conclusioni a cui qui si giunge vanno dunque apprezzate unicamente come il risultato teoricamente indipendente d'un'indagine puramente scientifica, e giudicate alla luce della storia della filosofia e delle posizioni analoghe che si riscontrano assai di frequente (per non dire quasi costantemente) lungo la linea del più importante pensiero filosofico. Finchè dalla storia della filosofia non sarà cancellato, ad esempio, lo spinozismo, conclusioni come queste avranno sempre diritto di cittadinanza nel campo della morale. Nè, del resto, un libro di etica ha per iscopo di render gli uomini morali, più che un libro di filosofia della religione abbia per iscopo di renderli pii, o un libro di estetica di farli artisti.*

A parte tali conclusioni, il mio libro tende a mettere in luce, contro la tendenza maggiormente in voga del neo-idealismo italiano contemporaneo, che l'immanenza non è già lo stadio più alto e definitivo del pensiero filosofico idealistico. Essa non è, invece, che lo stadio intermedio, per cui il pensiero passa, da una concezione semplicemente meccanica del mondo, alla

(1) *The World and the Individual*, New York 1904, vol. II, pref. pag. XIV.

concezione della divinità personale trascendente ed immanente ad un tempo. La verità è quella dimostrata dallo Stahl relativamente all'idealismo classico tedesco in generale, che cioè l'immanenza è il « punto, per cui doveva naturalmente passare la filosofia; la quale non poteva ad un tratto saltare dall'uomo a Dio; prima doveva ridonare al mondo la vita che gli era stata tolta »; e da lui riconfermata parlando dello Schelling allorchè avverte che « la via più semplice e comoda per la filosofia sarebbe stata di passare dall'Io di Fichte a quello di Dio, quando essa non dovesse adempiere ad una destinazione più sublime; cioè di intendere la immanenza del mondo in Dio. *A questo uopo si doveva prima intuire Dio nel mondo, affinchè poi, riconosciuto come superiore al mondo, fosse però sempre contemplato anche in quello* » (1).

Così anche ora per molti segni si avverte che la immanenza anzichè essere, come presumono alcuni, l'ultimo verbo filosofico, sta per venir oltrepassata a beneficio di una concezione religiosa e per manifestarsi quindi come semplice anello intermedio tra essa e il meccanicismo, come soltanto il ponte che conduce da questo a quella. A tale superamento del semplice immanentismo questo scritto vuol essere un contributo.

E poichè abbiamo tutti più o meno la tendenza a percorrere a precipizio, secondo esige l'epoca affrettata, i volumi che ci capitano tra mano, e a ricavare da essi soltanto un'impressione rapida e sommaria, mi sia lecito ricordare, a guarentire per quanto è possibile il mio libro da giudizii così formati, ciò che scrive il Guyau : « On ne saurait assez se persuader...

---

(1) STAHL. *Storia della Filosofia del Diritto*. trad. Torre, (Torino 1853, pagg. 437 e 453).

combien nous avons de peine à faire entrer en nous toute la pensée d'autrui et à regarder les choses du point de vue où les autres les regardent » (1).

Verona, Ottobre 1913.

G. Rensi.

(1) *La Morale Anglaise Contemporaine,* Pref. pag. VII.

INDICE

ERRATA-CORRIGE

Pag. 11 r. 5	del	dello
» 14 n. 1 r. 7	saissent	saissisent
» 41 r. 4	Che cose	Che cosa
» 104 r. 34	morale ma positivista	morale positivista
» 124 r. 2	« ha la	ha « la
» 155 la r. 26	*va mutata così*:	lezza collettiva precisamente come il giudizio
» 189 r. 5	La Spirito	Lo Spirito
» 224 r. 12	innestata	innestate
» 242 r. 6	posizioni	proposizioni
» 271 r. 3	affetto	effetto
» 278 r. 25	filosofia	filosofa
» 304 r. 7	giusto che il	giusto il
» 313 r. 19	pensiero di kantiano	pensiero kantiano
» 339 r. 3	e ciò che per	e ciò per
» 340 r. 5 della n.	approda ciò	approda a ciò
» 345 r. 7 della n.	233	239
» 385 n. 3 r. 3	a ciò tutti	a ciò che tutti
» 396 r. ult.	Così pure Fichte	Così pure in Fichte
» 458 r. 10	nessuna	nessuno
» 465 r. 23	del riconoscimento	dal riconoscimento
» 466 n. 3 r. 19	in disputa che si	in disputa che in
» 489 n. 1 r. 4	Dio vuole	Dio che vuole

Alcuni semplici refusi od errori d'interpunzione non si sono rilevati.

CAPITOLO I.

Il cammino dell'idealismo

Il passaggio dall'idealismo critico kantiano all'idealismo assoluto — questo percorso, che è il più pieno di interesse quasi drammatico che la storia del pensiero speculativo presenti — è stato molte volte magistralmente descritto. Gioverà, a ogni modo, accennarvi, non solo perchè, formando esso la base e il punto di partenza delle indagini che seguono, è necessario averlo sin dal principio dinanzi; ma altresì perchè, essendo esso suscettibile di diversa comprensione ed interpretazione, e venendo in realtà compreso e interpretato in maniere divergenti, è opportuno conoscere quale è il modo d'intenderlo da cui qui si prende le mosse.

I.

Per quanto, anzitutto, riguarda il campo teoretico, il passaggio dall'idealismo kantiano all'idealismo assoluto consiste, secondo noi, essenzialmente in questo: nell'avere trasportato le categorie fondamentali, che erano state dapprima dimostrate esistenti nella mente umana, da questa al germe, al centro, all'attività originaria dell'universo.

Il pensiero filosofico moderno aveva incominciato, mediante il celebre aforisma di Cartesio, col riportare in generale dal conosciuto al conoscente, dal mondo

esterno dei fenomeni a quello della coscienza, il proprio centro di gravità. Aveva col Locke iniziato in particolare quest'opera tendente a richiamare progressivamente dai fenomeni conosciuti all'attività conoscente la chiave di volta della filosofia, mediante la dimostrazione che le qualità secondarie delle cose (colori, sapori, odori, ecc.) non esistono in esse, ma in noi, nella nostra percezione. Aveva tale opera proseguita col Berkeley mediante la dimostrazione che, non solo le qualità secondarie, ma anche le qualità primarie delle cose, esistono nella nostra percezione; che nulla può esistere fuori della conoscenza, perchè è solo la conoscenza che dà alle cose le qualità tutte necessarie all'esistenza; che, come non possono esistere romori non uditi, odori non odorati, sapori non gustati, così l'estensione, la forma, il movimento, non esistono che nella e per la conoscenza che se ne ha; che nessun oggetto può dunque esistere indipendentemente da un soggetto che lo conosca; insomma che *esse est percepi*. E aveva infine coll'Hume aggiunto in particolare che la causalità non è nelle cose, le quali presentano solo una successione indifferente di eventi, ma è una nostra associazione mentale che noi proiettiamo nelle cose.

Tale corso per cui il pensiero tendeva a spostare il suo centro di gravità dal mondo dei fatti al mondo della coscienza, raggiunge la sua fase decisiva con Kant, il quale si riattacca, come è noto, direttamente a Hume, cioè a colui che lo ha riscosso dal sonno dogmatico (1). Kant dimostra che è il pensiero umano il quale possiede le determinazioni logiche necessarie all'esistenza di checchessia, nel mondo nostro. Ciò in cui il pensiero umano può immettere tali sue determinazioni logiche, ciò che esso può stringere, or-

(1) *Prolegomeni ad ogni metafisica*, ecc. (Prefaz.).

dinare, unificare, nell'attività della sua sintesi, esiste nel mondo nostro; mentre non esiste per noi e nel mondo nostro, ciò che il nostro pensiero non può investire con le sue determinazioni logiche e stringere ad unità nella sua sintesi. « Notre âme, aveva già scritto Pascal) est jetée dans les corps, où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là dessus, et appelle cela nature, necessité, et ne peut croire autre chose » (1). In sostanza la dottrina di Kant è la potente particolareggiata dimostrazione di questo intùito del Pascal, e la sua importanza consiste nell'aver serrato in un fascio unico d'argomentazioni formidabili, traendone le decisive conseguenze, le precedenti parziali scoperte d'uno o dell'altro lato della verità che il centro e la chiave della realtà, il perno dell'universo, si trova non nei morti fatti esteriori, ma nella vivente attività della coscienza, nel pensiero, che col suo atto suscita e fa esistere tutti i fatti esteriori, tutto l'universo, tutta la realtà, che non è dunque un fatto tra i fatti, ma ciò a cui tutti i fatti stanno sospesi. Tale verità, nella sua completa e finale formulazione, integrante gli approcci dei pensatori precedenti, costituiva veramente (come Kant, con giusto orgoglio, ricorda), rispetto al dogmatismo realistico, la traslazione copernicana del centro del sistema del mondo dalla terra dei fenomeni esteriori al sole della coscienza.

Ma, nella formulazione di tale verità, Kant fa, in un certo senso, un passo indietro di Berkeley (2). Poi-

---

(1) *Pensées*, ed. Brunschwicg, III, 233 (Paris, Hachette).

(2) É giusto riconoscere che in sostanza, il Berkeley giunse d'un colpo ad una posizione assai vicina a quella dell'idealismo assoluto. Infatti, alla domanda: quale è la causa delle nostre percezioni se nulla esiste fuori da esse ? Berkeley risponde che è Dio il quale le suscita in noi in modo regolare, ordinato e costante, così che in noi sorge

chè per Berkeley ogni cosa per esistere ha bisogno d'essere conosciuta, di trovarsi in relazione con la conoscenza, di dipendere da questa. Per Kant, invece, vi è qualche cosa che esiste senza esistere per noi, che esiste fuori del mondo nostro, che esiste cioè senza bisogno che il pensiero vi immetta le sue determinazioni logiche. E questo qualche cosa è il noumeno, la « cosa in sè ».

Proceder oltre nella direzione segnata fino a quel momento dal pensiero idealista avrebbe dovuto voler dire ritornare, per questo lato, da Kant a Berkeley. E il ragionamento finale avrebbe dovuto essere questo: poichè tanto le qualità secondarie (Locke), quanto le qualità primarie (Berkeley) delle cose, *hanno bisogno* per esistere di essere conosciute; poichè la causalità (Hume) e ogni determinazione logica, come l'unità, l'identità, la differenza, la pluralità, la continuità, ecc., *hanno bisogno* per esistere nelle cose che la conoscenza ve le proietti; poichè solo l'attività sintetica *a priori* dell'intelletto è capace di ordinare le sensazioni e le immagini, sotto le cui specie soltanto le cose ci si rivelano, nell'unità sistematica, nell'uniformità di relazioni e nella regolarità di successione del mondo che vediamo e studiamo (Kant); e così è chiaro che le cose per esistere *hanno bisogno* di essere conosciute, di aver di fronte un soggetto che le conosca, perchè tolta la conoscenza sarebbero tolte alle cose le qualità secondarie, le qualità primarie, ogni determinazione logica, la loro sistemazione in

---

l'idea d'un mondo esterno. Ora, ben poco di diverso dice l'idealismo assoluto, dal momento che esso proclama che la realtà intima dell'universo è costituita di una essenza spirituale, e che è tale essenza spirituale la quale si manifesta a noi come *questo* mondo — vale a dire — (secondo il linguaggio di Berkeley) che è essa la quale suscita in noi le sensazioni e le idee.

un ordine definito, il loro ordinamento a mondo, e, senza tutto ciò, le cose ed il mondo piomberebbero nel nulla.

Quindi l'esistenza delle cose è sospesa alla conoscenza di esse; e non è perciò concepibile in nessun momento un'esistenza delle cose che non sia accompagnata dall'esistenza accanto ad esse di un soggetto che le conosca.

Ma una tale concezione ha contro di sè un gravissimo ostacolo; ed è che mentre da un lato per essa la conoscenza deve sempre accompagnare l'esistenza delle cose, dall'altro il nostro pensiero si è manifestato come ultimo risultato di una lunga evoluzione precedente delle cose; per modo che le cose dovrebbero esistere prima e senza il pensiero umano che le conosca, onde prepararne l'avvento, e nell'istesso tempo, il pensiero dovrebbe esistere contemporaneamente alle cose per poterle sorreggere.

È perciò che Kant si attenne sempre fermamente al concetto della « cosa in sè », il quale consentiva di ammettere l'esistenza di cose indipendentemente e prima della conoscenza, sebbene un'esistenza in forma assolutamente indeterminabile e imperscrutabile, e rinnegò nella filosofia di Fichte ogni tentativo per eliminare quel concetto; mentre lo sforzo del posteriore idealismo è tutto diretto a toglier via la « cosa in sè », ossia a risolvere anche questo (come venne chiamato) troncone indigesto della filosofia kantiana in termini di conoscenza.

Per riuscire in questo sforzo, l'idealismo postkantiano doveva realizzare due risultati. Da un lato stabilire che anche ciò che Kant aveva chiamata la « cosa in sè » non poteva esistere senza venire investita e penetrata dagli elementi logici della conoscenza, senza cioè venir conosciuta. Dall'altro lato, stabilire la possibilità di questo fatto senza ricorrere

per tale conoscenza agli elementi logici esistenti nella mente del soggetto conoscente umano, giacchè con questo si sarebbe caduti nella contraddizione precedente di far dipendere cioè l'esistenza delle cose da una conoscenza che non può sorgere se non posteriormente all'esistenza delle cose.

Dato, insomma, il punto di partenza dell'idealismo subbiettivo, che cioè solo nella *nostra* mente si ritrovino gli elementi logici necessari a dar l'esistenza a checchessia, la conseguenza non poteva essere altra da quella che non può esistere se non ciò che viene in contatto con la *nostra* mente, che è conosciuto da essa, e a cui la mente *nostra* fornisce, col conoscerlo, gli elementi logici necessari alla sussistenza. — E tale conclusione implicava la contraddizione che le cose precedevano la mente *nostra,* eppure non potevano esistere senza di essa.

Uscire da questa contraddizione, togliendo di mezzo la « cosa in sè », doveva significare, stabilire che anche ciò che Kant aveva chiamato così non può esistere senza essere conosciuto, ma nel medesimo tempo stabilire che gli elementi conoscitivi a ciò necessari possono provenire da una fonte diversa dalla mente umana; stabilire che non esiste « cosa in sè » nel senso di indipendente dalla conoscenza in generale, e sussistente fuori e senza di essa; ma nell'istesso tempo che possono esistere « cose in sè » nel senso di cose esistenti senza venir *da noi* conosciute, fuori e indipendentemente *dalla nostra* conoscenza, senza essere pensate nel significato umano di questa parola.

A ciò non si poteva riuscire se non nel modo seguente. Per l'idealismo subbiettivo le determinazioni logiche necessarie all'esistenza si trovano solo nel soggetto conoscente umano, ed è questo che le immette nelle cose, pensando le cose, e pertanto, col conoscere e pensare le cose ne rende possibile l'esistenza,

possibilità che solo in tal modo si avvera. Onde evitare l'accennata contraddizione nascente da questa posizione, bisognava stabilire che gli elementi logici necessari all'esistenza delle cose non esistono solo nel soggetto conoscente umano, ma esistono nel germe stesso, nel centro, nella forza originaria dell'universo, e vengono da questa incorporate nelle cose nell'atto in cui le sprigiona da sè. Essendo così gli elementi logici, necessari all'esistenza delle cose, posti direttamente in tutta la realtà dalla forza creatrice originaria, tutta la realtà ha in sè quanto è necessario alla sua sussistenza, senza bisogno che quegli elementi logici ve li immetta il soggetto umano, senza bisogno cioè di essere pensata, nel senso comune umano della parola *pensare*.

Il grande progresso compiuto dall'idealismo assoluto è adunque questo, di aver trasportato indietro le categorie logiche fondamentali dalla mente umana all'essenza stessa, alla stessa forza originaria, al germe delle cose; di averle (per usare le parole con cui il Wallace esprime press'a poco questo medesimo concetto) « trasferred from the Reason subjectively considered as a mere receptive and synthetic human consciousness to the Reason which is in the world and in history — a Reason which our Reason, as it were, touches and so becomes possessed of knowledge» (1). Con l'aver così trasportato indietro gli elementi logici necessari alla sussistenza delle cose, dal soggetto conoscente umano al principio stesso della realtà, da un lato venivano eliminate le « cose in sè », nel senso di cose non aventi alcun rapporto con la conoscenza in generale, perchè tutte le cose venivano dimostrate costituite dagli elementi mentali immessevi dalla forza

---

(1) *Prolegomena to the study of Hegel's Philosophy*, (Oxford, 1894, pag. 111).

originaria dell'universo che ve li poteva immettere per essere essa stessa di tali elementi materiata; dall'altro, veniva ristabilita la possibilità di « cose in sè » nel senso di cose non aventi rapporto con la mente *nostra*, veniva cioè resa possibile l'esistenza delle cose, *senza bisogno* che il soggetto umano le conosca: in una parola, come dice lo Stirling, veniva effettuata « the construction of Thing-in-itself from materials of thought only » (1).

Ma con ciò, col collocare tali elementi logici nello stesso germe delle cose, si faceva di questo germe, della forza creatrice originaria dell'universo, un principio che, constando di quegli elementi logici i quali formano la natura sostanziale di ciò che è mente, è in realtà una Mente in grande, il Macrocosmo mentale di cui quel microsmo che è la mente umana è la piccola riproduzione: se ne faceva un Io (2), secondo il linguaggio di Fichte, l'Idea, secondo il linguaggio

(1) *The Secret of Hegel*, Edinburgh, 1898, p. 28. — Si avverta che il giungere a costruire « le cose in sè col materiale del solo pensiero » — cioè il passare dalla posizione kantiana a quella dell'idealismo assoluto — voleva dire salvare il pensiero stesso dall'essere mera apparenza e falsità. Hegel, paragonando la dialettica di Zenone con quella di Kant, osserva che, per il primo, il mondo sensibile, con le sue forme molteplici, è, in sè, solo apparenza e non possiede alcuna verità; ma Kant invece asserisce che noi costituiamo il mondo esterno come apparenza con l'applicare ad esso l'attività del nostro pensiero. Ciò che è al di fuori diviene non vero per il fatto che noi vi immettiamo una massa di determinazioni. Quindi è solo, per Kant, la nostra conoscenza, l'elemento spirituale, che è apparenza. Il mondo in sè è l'assoluta verità; è soltanto la nostra azione che lo rovina. (Cfr. HEGEL, *Storia della Filosofia*, il § su Zenone).

(2) In tutto questo volume, per conformarmi all'uso dominante, ho sempre adoperato la forma « Io ». Ma penso che essa sia un tedeschismo (*ich*) e che più consentaneo all'indole della nostra lingua sarebbe usare, come in inglese (*self*), la forma « il Sè », giacchè è tale forma che la lingua latina ha trasmesso alla nostra. Così Lucrezio,

di Hegel; parole tutte che indicano il carattere mentale, spirituale, di coscienza, che deve venir ad assumere nell'idealismo assoluto la stessa energia primitiva del cosmo, dal momento che è essa che infonde nelle cose tutte gli elementi logici necessari alla sussistenza. Insomma, se ne faceva Dio. E le cose, che, come tutto il corso precedente del pensiero filosofico aveva dimostrato, non possono esistere senza essere conosciute o pensate, acquistavano tale possibilità di esistenza per essere pensate da questa Mente dell'universo, perchè nel pensarle essa vi infonde gli elementi logici necessari alla sussistenza, cioè le crea. Infatti, se gli elementi logici, esistenti per l'idealismo subbiettivo soltanto nella mente umana, hanno il potere di creare (come la speculazione da Loske a Kant era andata progressivamente dimostrando) l'universo dei fenomeni, il mondo a noi conosciuto, ossia hanno il potere di creare quello che è il mondo per noi; — ora che questi elementi logici sono collocati fuori della nostra mente, sono concentrati in un tutto per sè stante, sono posti nel germe e nella sostanza prima dell'universo e sono considerati costituire tutto quel germe, tutta quella sostanza; ora, tali elementi logici, capaci di quell'attività creatrice d'un mondo che la fase di pensiero Locke-Kant aveva scoperto in essi in quanto esistenti nella nostra mente, continuerenno a possedere e a spiegare tale attività creatrice. La potenza di creare l'universo (nostro) che era stata dimostrata appartenere ad essi in quanto costituenti la mente umana, tale potenza continueranno ad avere anche considerati come un

---

creatore della lingua filosofica latina almeno al pari di Cicerone, scrive (*De R. N.* III, 884, ed anche altrove):

Nee videt in vera nullum fore morte *alium se*, ecc.

Il Munro nella nota relativa avvicina a Quintiliano VII, 11, 2.

tutto per sè stante. La forza originaria del cosmo, costituita così di questi elementi logici provvisti di potere creatore del mondo, proiettandoli (per così dire) attorno a sè, cioè pensando le cose, creerà tutte le cose (1). E se per Kant bisognava dire che le categorie logiche creano tutto il mondo *nostro*, che senza di esse non esiste cosa alcuna *per noi* (perchè per lui le categorie logiche esistevano solo nella mente umana) ora che abbiamo collocato quel complesso di categorie logiche creatrici nel centro, nella sostanza originaria, nel germe dell'universo, anzi abbiamo fatto di quel complesso questo centro, questa sostanza, questo germe; ora si deve dire puramente che esse formano tutto il mondo, che senza di esse non esisterebbe cosa alcuna; nè è più il caso di parlare di « mondo *nostro* », di « cosa alcuna *per noi* », perchè qui non siamo più di fronte a quelle categorie come costituenti la mente *nostra*, ma a quelle categorie come costituenti il germe originario del tutto, indipendentemente dal quale nulla può esistere. Le cose tutte, insomma (e anche, per ipotesi, ciò che *rispetto* alla *nostra* mente rimarrebbe «cosa in sè») esistono per il fatto che sono investite e permeate dagli elementi conoscitivi, necessari all'esistenza di checchessia, da parte della forza stessa originaria dell'universo, la quale, appunto per essere costituita di quegli elementi conoscitivi, solo investite dai quali le cose esistono, ci si manifesta essere Mente. Quella forza originaria, adunque, in quanto la Logica (materiale) la considera tuttora chiusa e raccolta in sè e ne dirime e descrive le categorie le quali ne formano la costituzione intima, è veramente (come la chiamò

(1) Perciò il Wallace dice che l'obbiettività è « the thought which has forgotten its origin and stand out as world ». (Op. cit. pag. 470).

Hegel) Dio prima della creazione (1). E le cose risultano, per usare l'espressione vichiana, « pensieri di Dio » (2).

II.

Vero è bene che tale interpretazione teistica dell'idealismo assoluto, alla cui evidenza non si può sottrarre chi legga ad esempio l'opera principale del Stirling, che si può chiamare l'ardente e appassionata

(1) Espressione di cui lo Stirling rivendica il valore sostanziale. « The idea is evidently substance for it is common to all; it is the common element; it is the net into which all is wrought, whether physical or metaphysical. Behind tre logical categories, they lie side by side the physical and the spiritual. Hegel really meant it — and Rosenkranz is wrong to take it as mere figurative exaggeration — vhen he says that what is here is: the demonstration of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and a finite spirit ». (Op. cit. p. 52).

(2) Il luogo è uno dei più importanti perchè in esso il Vico precorre tutto il posteriore sviluppo del pensiero idealista, ch'egli sintetizza in un ammirabile scorcio, pervenendo d'un tratto fino all'idealismo assoluto, da lui innegabilmente immedesimato (come secondo quanto noi sosteniamo) col concetto della trascendenza divina. « Si sensus facultates sunt, videndo colores, sapores gustando, sonos audiendo, tangendo frigida et calida rerum facimus... Intellectus verus facultas est, quo, quam quid intelligimus, id verum facimus...... Physica autem in facultate Dei Opt. Max. sunt in quo uno vera facultas est, quia expeditissima et exprompitissima est: ut quae in homine facultas est, ea in Deo purissimus actus sit. Atque haec dissertata illud consequitur, quod quemadmodum homo intendendo mentem modos rerum, earunque imagines, et verum humanum gignat; ita Deus intelligendo verum divinum generet, verum creatum faciat. Ita ut quod nos vernacula lingua improprie dicimus, statuas et Picturas *pensieri degli autori;* id proprie de Deo dicatur, esse omnia quae sunt *pensieri di Dio* » (*De Antiq. It. Sap.* Cap. VII). Si può confrontare con quanto scrive lo Stirling: « The universe is one; and the principles of its structure are thougths exemplifying themselves in pure *a priori* forms of sense, and through these again, in empirical objects... It si absurd to suppose the world other than the tougth of God ». (Op. cit. pag. 86).

ricerca e il ritrovamento di Dio attraverso l'hegelianismo — è contraddetta da un'interpretazione immanentistica. Secondo questa, la forza originaria del mondo, pur essendo costituita dagli elementi logici creatori, pur essendo idea, non è Mente o Spirito, e tale essa diventa solo nella fase ultima e più alta della sua vita. Dapprima essa suscita attorno a sè la natura, mediante le categorie logiche che la compongono, ma rimanendo immersa in essa, formante con essa un tutto inestricabile, non sapendo discernere sè stessa come soggetto dalla natura come oggetto, e giacendo in essa cieca e incosciente. Essa (che è l'assolutamente universale perchè è costituita di quel complesso di elementi logici che si trovano dovunque e formano la realtà vera e sostanziale di tutte le cose) sommerge e disperde la sua universalità in un'infinità di forme particolari, senza poter mai uscire dall'una che per entrare in un'altra. Tutto lo svolgimento ascensionale della natura, dalla materia inanimata alla sensibilità e alla vita sempre più organicamente elevata, è un sforzo che l'attività o Idea creatrice fa per ritornare a sè stessa, per ritrovare, fuori dal disperdimento nelle innumeri forme particolari, la propria unità ed universalità, insomma per scorgere, conoscere, comprendere sè stessa. Ma questo sforzo, sebbene si avvicini progressivamente alla meta, rimane vano durante lo svolgimento della mera natura, nel quale l'idea creatrice resta dispersa, smarrita, non rivelata. Sicchè prima che l'idea creatrice raggiunga nella mente umana la fase di ragione o spirito, la natura è come un libro di calcolo sublime in mano ad un fanciullo, pel quale esso non è calcolo sublime, ma accozzamento di geroglifici che rappresenteranno forse figure o trame di giuochi infantili, mentre diventa calcolo sublime solo quando col libro venga a combaciare una mente analoga a quella che

l'ha creato, ma pienamente consapevole, la mente d'un matematico. « Nature (scrive il Wallace) is the silent image — the *tableau vivant* — which becomes intelligent, speaking, and real, in the observing and comprehending mind » (1).

In altre parole, l'universo *diviene* effettivamente una cosa *diversa* a mano a mano che procede, cresce e si matura la conoscenza di cui è investito. Dapprima, quando tale conoscenza non si appalesa che sotto forma di sensibilità, cominciando dai suoi gradi più elementari, il mondo è un insieme caotico e informe, confuso con la stessa coscienza potenziale che lo ha creato. Poi, a mano a mano che tale coscienza si fa più limpida e quasi a dire più matura, e diventa finalmente, in noi, ragione o spirito, il mondo, creato da essa nel suo stato ancora di incoscienza, *diventa* una cosa separata da essa, distinta, chiara; ed essa stessa, come ragione o spirito, *diventa* alcunchè di separato da lui, di distinto, di chiaro. Prima che la coscienza del mondo si facesse matura, diventasse spirito, la natura era un tutto caotico e informe, come è il mondo circostante per la coscienza d'un neonato (questa stessa ancora informe e non sceverantesi da quello). Ma col diventare la coscienza dell'universo chiara e matura, col suo diventar spirito, anche la natura si trasforma ed è *diventata* quest' altro Tutto ordinato e chiaro che la mente vede come un oggetto innanzi a sè. Tanto la natura come *era* allora, quanto la natura come *è* adesso, sono un'evocazione che la coscienza del mondo produce attorno a sè mediante le categorie. La prima, evocazione ancora incosciente, è ciò che comunemente si chiama creazione naturale; la seconda è il riordinamento, la sistemazione, l'obbiettivazione nitida e regolare di quella prima evo-

(1) Op. cit., pag. 476.

cazione: è dunque quell'evocazione completamente rinnovata, ri-creata — e si chiama la conoscenza.

L'idealismo assoluto, abbiamo dianzi osservato, ristabilisce la possibilità delle « cose in sè » nel senso di cose non aventi rapporto con la *nostra* conoscenza. Ma a questo punto bisogna aggiungere, in base a questa interpretazione immanentistica, che dal momento che è sorto lo spirito non vi è più « cosa in sè » nel senso di cosa che esista indipendentemente e fuori dalla conoscenza che lo spirito ne ha. Dal momento che è sorto lo spirito, questo, obbiettivando dinanzi a sè la creazione che egli in istato di mero Logo aveva dianzi compiuta, toglie via ogni precedente aspetto di essa e *la fa* quale egli la vede. È la mente che crea, e, se prima quando la mente non era ancora conoscente, si poteva dire esservi una creazione esistente a sè, fuori della conoscenza, ora che la mente creatrice è diventata pienamente conoscente, ossia spirito, non v'è più che la nuova creazione che essa compie come spirito, vale a dire non esiste nulla che sia fuori della conoscenza (1). Nel pensiero scientifico e filosofico

(1) Sans doute (scrive il Noël), en rejetant les noumènes, Hegel place par le fait même la réalité dans le phénomène, mais cette réalité dans le phénomène en tant que tel, n'est qu'une réalité immédiate, par suite relative et intrinsequement incomplète. Elle n'est la réalité véritable qu'implicitement et sous réserve de son développement ulterieur. La réalité définitive n'est pas celle que saissent les sens, ou même la conscience, comme telle. Elle n'est accessible qu'à la raison, et au fond n'est que cette raison elle-même. La réalité définitive n'est pas le phénomène perçu, c'est le phénomène pensé. Or le phénomène pensé n'est plus precisêment le phénomène. La mediation n'est pas un simple processus subjectif; elle est objective et subjective tout à la fois. L'extension et l'approfondissement du savoir ne se réduisent pas à un simple progrès de l'intelligence auquel l'objet n'aurait aucune part. Ils ne constituent en effet un progrès que parce qu'ils nous rêvèlent une verité plus haute en propres termes, une verité plus vraie » (*La Logique de Hegel*). Paris, 1897, pag. 151-152.

sono gli stessi elementi logici del germe originario dell'universo — cioè la sostanza stessa di tutto il reale — che pensano sè medesimi. Dunque, tutto ciò che v'è in quel pensiero è realtà fattasi pensiero di sè, e tutto ciò che esiste di sostanzialmente reale pensa sè stesso in quel pensiero. Tutto ciò che in quel pensiero scientifico e filosofico è conoscere, è anche essere, perchè è appunto l'essere come un Tutto che è pervenuto in esso pensiero alla coscienza di sè. E tutto ciò che nell'universo è essere, è anche conoscere, perchè il conoscere di quel pensiero scientifico e filosofico è il conoscere che l'essere come un tutto ha di sè (1). Così la realtà e il pensiero, l'essere e il conoscere, coincidono perfettamente, sono diventati una cosa sola. Si ha quindi nello spirito il soggetto che è oggetto di sè, l' oggetto, che è soggetto di sè, l'identità del soggetto con l'oggetto, alla stessa guisa che nella coscienza d'un individuo che rifletta su sè stesso (e tanto più quanto più vi riflette), poichè tutti i moti di essa coscienza (il reale) scorgono sè stessi (sono conoscere), e tutto ciò che la coscienza vede in sè stessa (conosce) in essa esiste (è reale). E perciò nulla è nascosto allo spirito; non esiste « cosa in sè » sottratta alla sua vista, per la stessa ragione per cui nella mente d'un individuo non può esistere pensiero o moto che sia ad essa medesima nascosto: per la ra-

(1) Da qui il dilemma: o l'idealismo, o l'inconoscibile. O si ammette che la mente umana possa penetrare fin nel fondo dell'universo, e allora bisogna concludere che essa possa combaciare con gli elementi che costituiscono l'intima sostanza dell'universo medesimo, e quindi che questi elementi siano omogenei alla mente, siano mentali, siano spirituali. O non si ammette che gli elementi fondamentali dell'universo siano mentali e spirituali — si respinge cioè l'idealismo — e allora bisogna altresì ammettere che questi elementi siano irreducibili, impenetrabili, essenzialmente eterogenei alla mente, e quindi professare un eterno *ignorabimus.*

gione, cioè, che lo spirito non è se non l'essenza della natura — il complesso di elementi logici che costituiscono il germe dell'universo — che è pervenuta a poter guardare dentro sè stessa. E il progresso della scienza è soltanto il diventar sempre più profondo e chiaro di questo sguardo.

Nella conoscenza, infatti, la mente ripensa la natura. E se dapprima essa scorge le cose secondo le immagini che gliene offrono i sensi, e vede in tali immagini la copia esatta di oggetti, esistenti effettivamente uguali alla copia, e del tutto estranei alla mente che li pensa, poi, mediante la scienza, essa finisce per accorgersi che gli oggetti esterni non sono se non leggi, note logiche, concetti, incorporate in esistenze provvisorie e transeunti, esse sole, le leggi, le note logiche, i concetti, perennemente durature e perennemente reincorporantesi in nuove effimere fenomeniche esistenze; sicchè, ad esempio, la *fons Bandusiae splendidior vitro,* che ci rallegra la vista e l'udito, ci risulta non essere più nulla di quello che ci appare, bensì l'incorporazione particolare di una universale legge di composizione dei corpi, la cui vera realtà è così poco sensibile, che viene espressa con esattezza infinitamente maggiore, mediante una formula astratta (H^2O) che non mediante i colori maneggiati dal più valente pittore. Ripensando la natura, adunque, la mente *la fa diventare* quale quell'insieme di leggi, di note logiche, che è l'eternamente e sostanzialmente esistente sotto le forme particolari in cui è immersa e dispersa l'idea creatrice. È solo, perciò, in quanto la natura è così ri-creata dalla mente, che la logicità, che l'idea, esistente nella natura, ma sepolta in essa, esistente in essa della stessa esistenza cieca ed inconscia d'un libro di matematica superiore in mano ad un fanciullo, viene alla luce, giunge ad un'esistenza che non è più la soggettività vuota del-

l'idea logica che precede la natura, non è più l'oggettività cieca dell'idea logica disperdutasi (diventata «altra da sè») nella natura, ma è quell'esistenza concreta che è l'unità di entrambe, e in cui l'attività creatrice, spastoiatasi dall'opera di formazione della natura e su questa librantesi, contempla nella natura la stessa opera propria, scorge sè medesima in questa (1).

---

(1) In una bellissima pagina lo Schelling riassume in modo limpido e geniale questa posizione di pensiero dell'idealismo assoluto. «La tendenza necessaria di tutte le scienze naturali è ad andare dalla natura al principio intelligente. Questo e non altro vi è in fondo ad ogni tentativo diretto a introdurre una *teoria* nei fenomeni naturali. La scienza della natura toccherebbe il sommo della perfezione se giungesse a spiritualizzare perfettamente tutte le leggi naturali in leggi dell'intuizione e del pensiero. I fenomeni (il materiale) debbono scomparire interamente, e rimanere soltanto le leggi (il formale). Accade perciò che, quanto più nel campo della natura stessa balza fuori la legge, tanto più si dissipa il velo che l'avvolge, gli stessi fenomeni si rendono più spirituali, e infine spariscono del tutto. I fenomeni ottici non sono altro che una geometria, le cui linee sono tracciate per mezzo della luce, e questa luce stessa è già di dubbia materialità. Nei fenomeni del magnetismo scompare ogni traccia materiale, e dei fenomeni di gravitazione, che gli stessi naturalisti credevano di poter concepire solo come un'immediata influenza spirituale, non rimane altro che la loro legge, la cui estrinsecazione in grande è il meccanismo dei movimenti celesti. Una teoria perfetta della natura sarebbe quella per cui la natura tutta si risolvesse in una intelligenza. I morti ed inconsci fenomeni naturali non sono se non dei conati falliti della natura per riflettere sè medesima; la cosìdetta natura morta è sopratutto una intelligenza immatura; perciò nei suoi fenomeni già traluce, ancora allo stato inconscio, il carattere intelligente. La natura attinge il suo più alto fine, che è quello di divenire interamente obbietto a sè medesima, con l'ultima e più alta riflessione, che non è altro che l'uomo, o, più generalmente, ciò che noi chiamiamo ragione; in tal modo per la prima volta si ha il completo ritorno della natura a se stessa, e appare evidente che la natura è originariamente identica a ciò che in noi si rivela come principio intelligente e cosciente» (*Sistema dell'Idealismo trascendentale*, Introduzione, trad. Losacco, Bari, Laterza, 1908).

Così, è solo quando la natura svolge le sue pagine davanti allo Spirito, è solo quando essa posa entro lo Spirito, che la logicità, che l'ha creata e che essa ciecamente contiene, giunge ad un'esistenza chiara e rivelata. E in conclusione, quindi, la mente o lo spirito non è (secondo questa interpretazione) che lo stadio ultimo che l'idea creatrice raggiunge, e che essa raggiunge solo nell'uomo, sicchè la mente o lo spirito stesso viene ad esistere come esclusivamente in noi immanente. L'idea crea la natura perchè se rimanesse chiusa in sè stessa sarebbe intrinsecamente incompleta, sarebbe un universale senza particolare, una pura possibilità, che, così rimanendo, sarebbe la possibilità di niente: sicchè l'universale si deve incorporare in particolari, la pura possibilità deve farsi qualche cosa, l'idea deve diventare natura (1). La idea, anzi, crea la natura, perchè mentre da principio essa è implicita, e, vorremmo dire cieca, tende ed aspira ad acquistare la vista di sè stessa, a divenire consapevole di sè, a poter scorgere e pensare sè medesima. E a ciò non può riuscire senza produrre la natura, la quale deve servire insieme di quadro o specchio in cui l'idea creatrice può vedere sè stessa (poichè essa non può diventare soggetto senza darsi contemporaneamente un oggetto, o meglio senza prodursi essa stessa come oggetto); e nell'istesso tempo, di impalcatura che la sorregga come soggetto, e le fornisca gli organi necessari alla percezione, alla coscienza, all'autocoscienza. Perciò, attraverso la natura che essa crea, lungo la serie degli organismi, dapprima vegetali, poi animali, essa sale verso la coscienza. E quando ha prodotto questi ultimi orga-

---

(1) È il processo descritto da Hegel nel famoso oscurissimo, § 244 dell'*Enciclopedia*, secondo l'interpretazione che ne dà il Nöel, *La Logique de Hegel* (Paris, 1897, pag. 127).

nismi, essa ha innanzi a sè lo strumento mediante il quale, dapprima giunge con la sensibilità a un barlume di conoscenza di sè, poi sale con l'intelletto, ancora realisticamente ingenuo, a una conoscenza più chiara, e finalmente perviene con la ragione, con la scienza, con la filosofia, alla piena e luminosa coscienza di sè stessa (1).

In sostanza, tale interpretazione immanentistica si può riassumere dicendo che — come, quando abbiamo dinanzi la linea percorsa da un unico processo, lo sviluppo scaturito da un germe, guardiamo, per caratterizzare l'essenza di ciò che si è sviluppato, allo stadio finale dello sviluppo, e da tale stadio finale apprendiamo la natura di ciò che si è sviluppato e diciamo che questo, in tutti i momenti del suo sviluppo e fin nel suo germe, possedeva, come sua vera essenza, quella che si è manifestata compiutamente nello stadio finale dello sviluppo — così, poichè lo stadio finale dello sviluppo dell'universo da questo raggiunto nell'uomo, presenta chiaramente manifestata l'essenza « pensiero », dobbiamo anche qui concluderne che l'essenza dell'universo fu sempre, in tutti i momenti del suo sviluppo, questa appunto che, ora, nella sua completa manifestazione appare come pensiero (2).

---

(1) Lo Schelling, la mente indubbiamente più geniale tra gli immediati successori di Kant, come colui nel quale il senso artistico era pari al senso filosofico, dà un'esposizione meravigliosamente alata di questa concezione nel frammento poetico *Epikurisch Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens* che si può leggere in buona parte tradotto nella nostra versione dello *Spirito della Filosofia Moderna* del Royce (Bari, Laterza 1910, vol. I, pag. 247 - 9).

(2) E' in sostanza, l'argomento che nel secondo libro del *De Natura Deorum* espone Zenone per bocca dello stoico Balbo, benchè colà tale argomento collimi col concetto della trascendenza : « Si ex oliva modulate canentes tibiae nascerentur, num dubitares, quin inesset in oliva tibicinii quaedam scientia? Quid, si platani fidiculos ferrent numerose so-

Ma soltanto nello stadio finale dell'universo, cioè nell'uomo, tale essenza « pensiero » appare completamente manifestata, il che significa, manifestata a sè stessa, perchè fuori dell'essenza dell'universo non c'è altro a cui questa essenza possa manifestarsi; e « manifestata a sè stessa » non vuol dire altro che divenuta cosciente di sè. Prima, cioè nel germe da cui lo sviluppo procedette e nelle fasi precedenti di sviluppo, tale essenza « pensiero » era bensì contenuta, ma solo potenziale, avviluppata ed implicita, e tutto il corso della natura non è che la preordinazione alla sua manifestazione completa, cioè cosciente, nell'uomo. Gli elementi logici che, ancora ciechi, dispersi, sepolti nelle infinite forme particolari, diventati esteriori a sè stessi, hanno costituito la natura immettendosi in essa, finiscono per raccogliersi ad unità, a interiorità, a coscienza di sè, soltanto nella mente umana. Essi giungono solo in noi e per mezzo nostro a poter pensare sè medesimi, a ritrovare, mediante la scienza, che interpreta razionalmente il cosmo e ne mette in luce i fondamenti logici, sè stessi dovunque; e, poichè essi sono la vera essenza del tutto e in noi pensano sè stessi cioè il tutto, giungono così solo in noi ad essere l'universo che pensa sè medesimo, a costituire cioè la coscienza di sè dell'universo (1). Ciò quindi a cui va propriamente dato il nome di pen-

---

nantis? idem scilicet censeres in platanis inesse musicam. Cur igitur mundus non animans sapiensque iudicetur, cum ex se procreet animantis atque sapientis? ».

(1) Questo concetto è così espresso dal Gioberti delle opere postume: « Egli è dunque mediante l'uomo che la natura è intelligibile, e nell'uomo che la natura è intelligente. L'uomo è parte e cima della natura. Egli è quasi il cervello del mondo, in cui questo pensa ed è pensato ». (*Nuova Protologia*, ediz. Gentile, Bari, Laterza, 1912, vol. II, pag. 366).

siero, o ragione, o spirito, è nell'universo l'Ultimo e non il Primo, ed è esclusivamente immanente nell'umanità.

III.

Tale interpretazione immanentistica dell'idealismo è insoddisfacente, perchè ciò che appare nell'universo come ultimo, vale a dire il pensiero, non può esservi apparso (a meno che non si dica che ciò sia accaduto per mero caso, conclusione eminentemente ripugnante all'idealismo) se esso non era anche il Primo. La preordinazione della natura all'avvento del pensiero, l'ascesa della forza originaria costituita di elementi logici, ossia del Logo Creatore, attraverso forme naturali sempre più complesse ed elevate sino alla coscienza, questo partire alla ricerca che essa fa mediante l'evoluzione cosmica della propria coscienza e tale sua conquista di questa, non si spiega se non si presuppone fin da principio un disegno, un proposito e un occhio che vede la mèta e la via: — e tutto ciò implica il pensiero. La Mèta, adunque, cioè il pensiero (in quanto mèta realizzato come stadio finale dell'evoluzione cosmica) è anche il punto di partenza. L'Ultimo, che in quanto tale è pensiero umano, è quindi anche il Primo, cioè anche il Primo è pensiero, come Primo, non più umano, ma divino. È pensiero che ha voluto incarnarsi e seppellirsi nella natura, e innalzarsi attraverso di essa (innalzando essa con sè) alla coscienza. Il pensiero, o Dio, incarnato e immanente in noi, presuppone, perciò, un Dio trascendente e disincarnato, preesistente all'incarnazione e che ha voluto incarnarsi. L'immanenza postula la trascendenza. L'Ultimo è anche il Primo; e quando si dice ciò (come dicono anche alcuni immanentisti) si dice cosa senza significato se non s'intende che il

Primo sia alcunchè che possiede il carattere rappresentato dal linguaggio religioso con la parola « Dio » (1). Il quale, adunque dalla posizione di pensiero dell'idealismo assoluto non può non risultare, secondo lo ravvisava Aristotele, quale ad un tempo esistente nelle cose come la loro essenza immanente, e al di là delle cose, come da esse distinto e trascendente; quale la legge insieme e il legislatore, l'ordine e l'ordinatore del mondo (2).

Tale il concetto a cui nè Fichte, nè Hegel, nel loro ardente e poderoso sforzo di giungere a stringere l'Assoluto poterono evitare di arrivare fornendo così la prova che esso solo può riuscire a rendere un sistema idealistico perfettamente coerente.

Si discute se Fichte abbia mutata la sua concezione nelle opere del secondo periodo in confronto di quelle del primo. Egli lo nega, e il figlio di lui pone in luce la continuità della sua opera nei due periodi, affermando tra l'altro che il mutamento di linguaggio per cui Fichte chiama nelle opere del secondo periodo Sapere puro e assoluto o Ragione ciò che in quelle del primo periodo aveva chiamato Io infinito è dovuto unicamente all'essersi egli accorto dei malintesi cagionati da questa espressione (3).

Quand'anche, del resto, Fichte avesse mutato la sua concezione, ciò non sarebbe se non una conferma

---

(1) Quest'è la concezione dominante nell'interpretazione anglo-americana dell'idealismo classico tedesco. Così anche il Green : « We must hold that there is a consciousness for which the relations of fact, that form the object of our gradually attained knowledge, already and eternally exist; and that the growuing knowledge of the individual is a progress towards this conscionsness » (*Prolegomena to Ethics*, Oxford 1906, L. I, C. II, § 69).

(2) *Met*, XII, 10, 1 - 2.

(3) Nell'importante prefazione alla traduzione francese dell'*Introduzione alla Vita Beata*.

che egli ha trovato tale mutamento più conforme alla coerenza del sistema. Ma sta il fatto che il concetto dell' Assoluto avente un' esistenza a sè, fuori del mondo, quindi non semplicemente immanente, ma altresì trascendente, è affermato da Fichte anche nelle opere del primo periodo. « L' Io assoluto del primo principio fondamentale — egli scrive per esempio nella *Dottrina della Scienza* — non è *qualcosa* (esso non ha predicato, nè può averne); esso è assolutamente ciò che è, e su ciò non si può dire altro » (1). E nella stessa opera, opponendo la sua filosofia allo stocismo, avverte che per questo « l'essere assoluto e l'esistenza reale non son distinti » mentre « la Dottrina della Scienza distingue accuratamente l'essere assoluto e l'esistenza reale, e pone il primo solo come fondamento per la spiegazione della seconda... Quindi la Dottrina della Scienza non è atea, come dev'essere necessariamente lo stoicismo, se procede in modo conseguente » (2). È facile vedere che in ciò vi è il germe di quella distinzione tra Essere ed Esistenza che viene poi a prendere un rilievo così decisivo nell' *Essenza della Sapienza* e nella *Introduzione alla Vita Beata,* dove l'Assoluto nell'aspetto di *Essere* (*Sein*) è proprio il Dio trascendente, non ancora incarnato, non quindi immanente in noi, eterno, immutabile, sufficiente a sè, senza tempo; e l'Assoluto nell'aspetto di Essenza è Dio che ha voluto manifestarsi nel processo del mondo e quindi è nello stesso tempo immutabile e mutabile, uno e più; perchè, pur essendo immutabile, è, in quanto sostanza del mondo, la scaturigine del tempo e del divenire e presenta quindi un aspetto di mutamento e di molteplicità. La « vita

---

(1) Trad. Tilgher (Bari, Laterza, 1910, pag. 67).
(2) Id. id., pag. 230 n.

divina (così il Fichte condensa lucidamente il suo pensiero nel primo degli scritti ora citati) esiste per sè stessa, è fissa in sè stessa, non si produce che entro sè stessa, non è accessibile che a sè stessa. Essa è tutto l'essere e al di fuori di essa non vi è alcun altro essere. Per conseguenza essa non è soggetta ad alcuna specie di mutamento. Ora, questa vita divina si esterna, si produce, si manifesta come tale, cioè come vita divina; e la sua esposizione, la sua manifestazione, la sua esistenza esteriore è il mondo » (1). Oltre quest'ultima forma di esistenza, che è il Dio immanente, vi è dunque chiaramente per Fichte una vita di Dio al di fuori del mondo, ossia un Dio trascendente.

Quanto ad Hegel, il concetto dell'esistenza trascendente di Dio è da lui adombrato (secondo noi) nell'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia*. « Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha per termine medio la ragione che *sa sè stessa*, l'assolutamente universale: termine medio, che *si dualizza in spirito e natura*, fa di quello il *presupposto* come processo dell'attività soggettiva dell'idea, e di questa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea, che è in sè ed oggettivamente. L'*autogiudizio* dell'idea nelle *due apparenze* determina queste *come le sue manifestazioni*, manifestazioni della *ragione che sa sè stessa* » (2).

Per Hegel, adunque, secondo questo capitale paragrafo, l'esistenza prima, vera, suprema, di cui quella dello spirito, in quanto in noi immanente, e della natura, sono le due apparenze, è l' esistenza della « ragione che sa sè stessa », ossia d'un'Autocoscienza assoluta, o Dio. Lungi dall'essere noi che

---

(1) Trad. Quilici.
(2) Trad. Croce.

rechiamo all'esistenza la Ragione (come in realtà sarebbe se questa vivesse solo immanente in noi e si producesse solo per mezzo nostro) « noi non abbiamo — per servirci delle parole con cui il Noël profondamente dilucida questo punto della dottrina hegeliana — noi non abbiamo alcun essere se non mediante essa. Secondo l'ordine della apparenza (*Schein*), questa Verità si manifesta progressivamente nel tempo, e la storia del mondo non ha unità e significato che in forza della continuità di questa rivelazione; ma essa stessa è affrancata dal divenire perchè contiene la ragione di questo. Il Dio di Hegel è immanente e trascendente ad un tempo. È l'essere di ogni cosa, anima e dirige la natura e si incarna nell'umanità, senza perdere perciò la sua personalità assoluta, senza cessare di essere l'eterna ragione superiore al tempo ed allo spazio, della quale l'essenza, l'esistenza e l'infinita beatitudine consistono indivisibilmente nell'atto con cui ad un tempo essa si produce e si contempla. Il mondo ha la sussistenza in Dio, e non Dio nel mondo. Sopprimiamo questa conclusione suprema per arrestarci allo stretto punto di vista dell'immanenza, ed arriviamo a questo risultato: la ragione ultima delle cose che ha la sua ragione nelle cose. Quest'è, si potrebbe dire, la formula tipica del circolo vizioso. L'affermazione della trascendenza divina non è che l'ultimo termine del processo dal quale sono posti tutti i gradi intermediari dell'essere. Il principio supremo di ogni realtà ci appare dapprima come una ragione interna delle cose, che, solo nella filosofia, perviene al vero essere, cioè all'*essere per sè*. Pure, fintantochè la filosofia o la verità assoluta è concepita come una scienza umana, e quindi inerente all'uomo, noi, non solo non siamo ancor usciti dalla contraddizione, ma sembriamo anzi esservi più che mai immersi. Non

di meno, per farla svanire, basta, conformemente alla dialettica del sillogismo, rovesciare i termini del rapporto, porre la verità come sussistente in sè e per sè e come attribuente alla natura e all'uomo la loro sussistenza. Qui non v'è abisso da valicare, nè salto disperato nell'ignoto. Il Dio trascendente non è altro che il Dio immanente, nè v'è, propriamente, un passaggio dall'uno all'altro, bensì solo un cangiamento del punto di vista, ciò che i logici chiamano un'inferenza immediata. Hegel si eleva in realtà dall'uno all'altro mediante una semplice interversione dei termini del sillogismo speculativo. Non è, in fondo, che un puro cangiamento di forma; ma questo cangiamento ha una importanza considerevole, perchè solo con esso, il pensiero si libera definitivamente dalla contraddizione » (1).

Una volta così penetrato intimamente il concetto che la « Ragione che sa se stessa » può considerarsi come la somma realtà, la necessità assoluta e su-

(1) NOËL, *La Logique de Hegel* (ed. cit. Cap. VI). Mentre i neohegeliani della scuola del Croce asseverano, con una sicurezza che non vuol repliche, essere l'hegelianismo la dottrina della pura immanenza, essi sono su ciò completamente smentiti, non solo dal Noël, ma da un interprete così profondo dello Hegel, come è lo Stirling. Questi conclude il suo possente studio sullo Hegel, stabilendo che « there is for Hegel nothing but God; and this God is a personal God, and no mere Pantheistic Substance thad just passively undergoes a mutation of necessity »; e incalzando che la filosofia di Hegel è l'interpretazione speculativa dei dogmi fondamentali del cristianesimo (v. *The Secret of Hegel*, edizione citata pagina 720 e sino alla fine). — Val la pena anche di ricordare ciò che narra il Fouillée (*L'Idée Moderne du Droit*, Parigi 1909, pag. 102), che cioè il Cousin possedeva una medaglia, coniata a Berlino, e donatagli con orgoglio dallo stesso Hegel, in cui questi era rappresentato in veste di filosofo antico e nell'atto di scrivere sotto la dettatura d'un angelo che si appoggiava sulla religione la quale teneva nelle braccia la croce di Gesù Cristo.

prema, la ragione d'essere di tutto, la sola ragione del processo universale; e che tutto è unicamente in essa e per essa; si scorge anche che questa « Ragione che sa se stessa » non può essere scaturita dalla Natura, ma deve aver posto in sè e come momento di sè tanto la natura quanto lo Spirito umano. Essa, cioè Dio, esiste perennemente oltre lo spazio ed il tempo, ed è solo lo stame della sua esistenza spaziale e temporale che essa fila discendendo ad incarnarsi in noi, i quali non siamo che le sue incorporazioni transeunti, i suoi pensieri; abbiamo cioè con essa lo stesso rapporto che hanno i pensieri con la mente che li pensa. Ma in questa incarnazione il suo essere infinito non rimane esaurito. Esso esiste fuori dello spazio e del tempo, poichè lo spazio ed il tempo sono per lo Spirito solo quando ed in quanto questo è racchiuso nella prigione dei sensi. Per l'eterna « Ragione che sa se stessa » non v'è che un eterno *qui* ed *ora*. Il passato ed il futuro sono in essa presenti come la prima e l'ultima nota d'una sinfonia, come tutta la sinfonia — sebbene sia costituita d'un *prima* e d'un *poi*, sebbene sia una *sequenza*, sebbene costituisca un'*evoluzione* — è *presente* in un unico tratto, nella coscienza dell'ascoltatore. Quindi l'evoluzione non è che ciò che appare allo spirito incarnato in noi, ma non esiste in sè, perchè in sè non v'è tempo, perchè le mète da raggiungere in un avvenire esistono solo per lo Spirito in noi, non per l'eterna « Ragione che sa se stessa », per Dio, che non ha mète, giacchè il suo eterno Ora abbraccia la perfezione. Quindi il passaggio, delineato dal primo « sillogismo », quello del Logos alla Natura e da questa allo Spirito, è una apparenza, e l'Autocoscienza assoluta, la Ragione che sa se stessa, — sebbene, come scrive il Royce, *faccia vista* di essere discesa da parenti di scimmie antropoidi, e insista modestamente che senza fosforo non

avrebbe potuto apprendere a pensare (1) — l'Autocoscienza assoluta, Dio, è la prima e suprema realtà (2).

IV.

Ciò stabilito, per quanto più strettamente si riferisce al campo teoretico, veniamo a considerare il passaggio dal kantismo all'idealismo assoluto particolarmente nel campo morale.

La dottrina morale kantiana si potrebbe, a nostro avviso, riassumere nel modo seguente.

Se noi spogliamo la ragione teoretica di tutti i dati del senso, di tutte le intuizioni sensibili, di tutta la materia o contenuto empirico, noi ci troviamo di fronte all'esistenza in quella ragione teoretica delle categorie, o concetti, o forme vuote. Queste categorie, queste forme *a priori,* sono ciò che la ragione teoretica possiede (o meglio ciò che costituisce la ragione teoretica), quando essa è spogliata da ogni dato spe-

---

(1) J. Royce. - *Lo Spirito della Filosofia Moderna* (Ultime pagine del vol. I, della nostra traduzione, Bari, Laterza, 1910).

(2) Amiamo qui ricordare una profonda pagina del Varisco, in cui egli perviene ad una concezione teistica dell'idealismo, perfettamente analoga a quella sopra sostenuta. « La verità suprema esiste senza dubbio; e non può esistere che in una coscienza. Se la sola coscienza, in cui esista, è la coscienza umana, il suo esserci consisterà nel suo essere dispersa nelle singole coscienze. Indeterminata essenzialmente in sè medesima, le sue determinazioni saranno quelle sole, di cui è capace il sapere umano. Si arriverebbe così ad una concezione panteistica. Si arriva invece ad una concezione teistica, se si ammette che la Verità suprema sia determinata essenzialmente, e quindi esista, oltrechè nella nostra coscienza sotto forma indeterminata. in una coscienza superiore, nella quale avrebbe la pienezza delle sue determinazioni e con la quale coinciderebbe. — Ragioni morali e anche ragioni gnoseologiche, rendono molto più probabile, di gran lunga, la seconda soluzione ». (*Sul concetto di Verità* in *Rivista di Filosofia,* Aprile 1911).

rimentale e prima d'ogni esperienza. Queste forme universali abbracciano ed investono ogni possibile contenuto o materia che ad esse si presenti; in esse, quasi a dire, ogni possibile contenuto o materia si versa; ed esse improntano di sè tutto questo possibile contenuto o materia, e lo rendono *per noi* esistente, ne fanno il mondo *nostro*, il mondo della natura da noi conosciuto e studiato. Nello stesso modo, nella ragion pratica esiste una categoria o forma (o meglio la ragion pratica consiste in una categoria o forma), forma *a priori* come quelle della ragione teoretica, precedente a ogni dato sensibile e ad ogni esperienza. Questa categoria o forma è quella del « dover fare ». In essa (come accade con quelle della ragione teoretica) viene a versarsi ogni possibile contenuto, ogni materia, cioè ogni pensabile singolo atto morale. E come nel campo della ragione teoretica le categorie applicandosi ai dati del senso, creano tutto il mondo a noi conosciuto, il mondo *nostro*. così nel campo della ragion pratica è questa categoria del «dover fare » che applicandosi al molteplice delle infinite azioni possibili, crea il mondo della moralità.

Questa categoria o forma del «dover fare» qualche cosa (questo che si potrebbe più chiaramente chiamare « senso del dovere ») è ciò che si applica a tutto il buono possibile, presente, passato, futuro, e che lo crea come buono. Il buono universale e costante, la morale, consiste adunque in questa categoria *a priori* del « dover fare ». Non lo si può far consistere in questo o quell'atto buono, fuori del quale ve ne sono altri di pure buoni, o in questa o quella condotta, colà o ieri comandata come buona, qui o oggi vietata come cattiva. Ciò che è sotto a tutti questi atti diversi, a queste diverse morali, ciò che è comune a tutte, e ciò per cui tutte sono morali, è il fatto che « si devono fare », è la ca-

tegoria del « dover fare » (1). Categoria vuota come quelle della ragione teoretica finchè sono prive dei dati empirici, della materia; ma che esiste *a priori* come queste, ed è come queste riempiuta dalla materia, dal molteplice dei singoli fatti sensibili, quando la materia sopraggiunge: materia che essa categoria impronta ed informa, che essa, ed essa sola, chiama all'esistenza morale.

Questa categoria *a priori* del « dover fare » costituisce, adunque, la morale. Quindi « il concetto del bene e del male non dev'essere determinato prima della legge morale (a cui esso in apparenza dovrebbe essere posto a base) ma soltanto dopo di essa e mediante essa ». E ciò perchè se prima si determinasse il concetto di bene, questo concetto darebbe un dato oggetto come unico motivo determinante della volontà. E in tal caso, mancando ancora una legge morale superiore, il criterio del bene consisterebbe nella concordanza dell'oggetto, che si assume come costituente il bene, col nostro sentimento di piacere. Ma

---

(1) Questo concetto è bene dilucidato dal Guyau (*La Morale Anglaise Contemporaine*, Paris 1879, pag. 378-9). « Ce qui domine tout ce débat des empiristes et de leurs adversaires, c'est l'éternelle confusion de l'action, signe de la volonté, qui peut varier comme tout signe, avec la volonté intérieure qui peut rester la même sous les signes les plus divers. Les moeurs se contredisent, elles sont dans un perpetuel changement et dans une perpétuelle évolution; reste a savoir si la moralité même se contredit et change. Celui qui marche sur la tête obéit encore aux lois du mouvement; celui qui accomplit avec bonne intention les actes les plus bizarres obéit encore à ce qu'il croit moral, beau et bon. La conception que je me fait du bien exterieur peut varier; celle que je me fais de la bonne volonté est fixe. Que la volonté humaine se manifeste de telle ou telle manière, c'est une question qui ne regarde pas notre moralité même; l'important est qu'elle se manifeste. Que je veuille, que je veuille moralement, que les autres hommes soient capable de vouloir moralement, cela suffirait à la rigueur, ou du moins le reste est secondaire ».

siccome questo può solo essere determinato dall'esperienza, allora « sarebbe esclusa affatto la possibilità di leggi pratiche *a priori*; perchè si crederebbe necessario trovare prima un oggetto della volontà, il concetto del quale, come concetto di un bene, dovrebbe costituire il motivo determinante universale, benchè empirico, della volontà ». Invece è necessario prima, onde stabilire un motivo determinante *a priori* della volontà, determinare una legge che prescriva « alle massime la semplice forma di legge senza riguardo a un oggetto ». E quindi « non è il concetto di bene, come concetto di un oggetto, che determina e rende possibile la legge morale, ma, al contrario, è la legge morale che anzitutto determina e rende possibile il concetto del bene, in quanto esso merita semplicemente questo nome » (1).

Questa categoria *a priori* del « dover fare », in cui, dunque, esclusivamente consiste la morale, si traduce, si esprime, parla, diremmo quasi, così: « Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio d'una legislazione universale ». Perchè tale è la voce, l'espressione di questa categoria, la *forma* di questa *forma?* Perchè, precisamente come, affinchè esista un mondo comune conosciuto, le categorie della ragione teoretica vanno considerate come universalmente valide, così, e per la stessa ragione che possa esistere un comune mondo morale, va considerata come universalmente valida la categoria della ragione pratica del « dover fare ». Ciò che è comandato, non già da qualche altra cosa, ma proprio da quella categoria, è ciò che quella categoria comanda in me e in ogni

---

(1) *Critica della Ragion Pratica* (Del concetto di un oggetto della Ragion Pura Pratica); trad. Capra (Bari, Laterza, 1909).

altro, ciò quindi che vale come comando per tutti, come legge universale, appunto allo stesso modo che ciò che la categoria dell'essere dice che *è* è ciò che dice che *è* in me e in ogni altro, e non ciò che essa dicesse per me solo che *è*: in questo caso si tratterebbe non d'una designazione proveniente dalla categoria dell'essere, ma d'un sogno, o d'un'allucinazione, o della pazzia. Tale soltanto, cioè universale, può essere il comando che, emana da una categoria universalmente valida. Un comando che non valesse per tutti, che valesse soltanto per me, non sarebbe il comando della categoria, della *forma mentis,* ma il comando di qualche cos'altro, della mia particolarità, delle mie inclinazioni o passioni individuali, dei miei interessi personali. Il modo di distinguere il comando *a priori* di quella categoria della ragion pratica dal comando proveniente da altre sfere (da quelle sensibili, degli interessi o passioni personali) è precisamente quel suo carattere di universalità, è che esso sia un comando per tutti, è che il fatto che in una data contingenza empirica si presenta a me come investito, improntato, dalla categoria del « dover fare » si presenti in quella data contingenza (1), come informato da questa categoria per tutti; appunto come, nel campo della ragione teoretica, la categoria, per esempio, dell'essere, deve avere ed ha carattere universale nel senso che ogni fatto od oggetto empirico che si presenta a me investito da essa si presenta pure investito da essa per tutti coloro

(1) Crediamo che non vi possa essere discussione (e in ogni modo vi torneremo sopra più innanzi) sul fatto che, secondo la dottrina di Kant, ciò che si deve vedere se sia universalizzabile è la massima di *quella speciale azione,* dell'azione cioè compiuta o da compiersi in *quella data contingenza.*

che si trovino con l'oggetto nello stesso rapporto in cui mi trovo io; cioè *è* per tutti.

Quel comando di azioni la cui massima possa essere legge per tutti, è, dunque, un comando della ragione quale essa si trova in noi ed in tutti. Epperò è un comando che dà a sè stessa questa ragione che è in noi; e che essa si dà non determinata dal desiderio di conseguire alcun oggetto o di raggiungere alcun fine, bensì soltanto per la forza o attività *a priori* della categoria che essa possiede. Dunque in questo comando, che è quello della legge morale, la ragione è autonoma e libera, perchè è essa che dà la legge a sè medesima e da sè medesima ricavandola.

Questa è, sostanzialmente, l'autonomia kantiana della morale, secondo la quale, in conclusione « il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (ossia da ogni oggetto desiderato) eppure nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale, di cui una massima deve essere capace;... dunque la legge morale non esprime nient'altro che l'autonomia della ragione pura pratica, cioè della libertà » (1).

Quindi la morale: 1°) è formale, perchè è data solamente dalla forma universale della legge, vale a dire morale è ciò che corrisponde ad una legge la cui forma è universale, ossia ancora il criterio della moralità consiste tutto nella forma universale della legge che comanda un'azione; e quindi nell'obbedienza a un comando dalla forma universale sta tutta la morale; 2°) è *a priori* perchè determinata da una categoria della ragione indipendentemente e prima d'ogni fatto empirico; 3°) è autonoma, perchè costituisce un

---

(1) *Critica della Ragion Pratica,* P. I, L. I, C. I, § 8, Teor. IV (Trad. Capra, Bari, Laterza, 1909).

comando dato alla ragione soltanto dalla stessa ragione pura pratica, non affetta, non determinata, non contaminata da alcun fatto sensibile.

Per essere morale, adunque, la volontà deve obbedire al comando della categoria del « dover fare » della ragione pratica. Ma la volontà si determina per un fine. Se si determinasse per un fine diverso da quel comando, non sarebbe più la categoria del «dover fare» che comanderebbe, ma quest'altro fine. Quel comando, adunque — la legge — deve essere il fine che determina la volontà. Ma siccome ogni ente ragionevole è la sede e il veicolo di quel comando, così l'ente ragionevole, la persona — poichè in essa esiste la facoltà che dà quel comando, poichè anzi essa è quella stessa facoltà, cioè la ragione — è la sola cosa che possa essere il fine della volontà senza che con ciò la volontà abbia un fine diverso dalla legge morale. Se la volontà non può non aver un fine; se, perchè la volontà sia morale, questo fine non può essere che la stessa legge morale; se l'ente ragionevole o persona è il depositario della legge morale, anzi è costituito nella sua vera essenza da questa legge morale, ne viene che aver per fine la legge morale significherà per la volontà aver per fine l'ente ragionevole o persona. Ma la volontà non è che la stessa ragion pratica: volontà che ha per fine l'ente ragionevole, vuol dire adunque volontà che ha per fine sè stessa, ragione che ha per fine sè stessa.

In altre parole: l'ente ragionevole (ossia, per noi, l'uomo) in quanto in lui è incarnata la ragion pura pratica, in quanto è identificato con questa ragione, è quella stessa facoltà che dà il comando. Quindi dire che la persona umana dev'essere fine a sè stessa è dire che quella facoltà, quel comando, quella legge è fine a sè stessa. In conseguenza la prima formula si traduce in quest'altra: « Agisci in modo da trattare

l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo ».

Ogni persona umana contiene adunque — o meglio *è* — questa volontà o ragion pratica che, per il fatto di costituire la scaturigine della legge morale, fa sì che la persona umana possa e debba essere fine a sè stessa. Coesistono parecchie di queste persone, di questi centri di ragion pratica, e si trovano in rapporto fra loro. La cerchia di relazioni, il *conventus,* di tutte queste ragioni pratiche o volontà, ciascuna delle quali è fine a sè, costituisce quindi una collettività, una comunità, ciò che Kant chiama « il regno dei fini ». La ragion pratica è fine a sè (e perciò fine a sè è la persona che la contiene). Ma i centri di ragion pratica sono molti, le persone sono molte. Fine a sè saranno dunque tutti questi singoli fini a sè messi insieme. L'azione morale, quindi, sarà quella fatta in armonia a questa collettività di fini, a questa *respublica* di esseri razionali, cioè in sostanza quella fatta in conformità col carattere di accomunabilità, di omogeneità, di essenziale uniformità che hanno i vari centri di ragion pratica esistenti nelle varie persone; vale a dire, in ultima analisi, quella fatta in armonia col carattere universale della ragione.

Tocchiamo già dunque con Kant questo concetto dell'universalità della ragione, come oggetto della volontà e contenuto della legge morale, che vedremo or ora messo esplicitamente in luce dall'idealismo assoluto.

V.

Ma per dilucidare la portata e il significato di questo passaggio dal kantismo all'idealismo assoluto in morale, occorre anzitutto mettere in luce una difficoltà a cui la dottrina kantiana rimaneva esposta.

Dato il parallelismo tra ragione teoretica e ragione pratica che cosa dovrebbe avvenire perchè questa fosse, mediante la sua forma o categoria del « dover fare » costitutiva della morale?

Secondo la dottrina kantiana, nel campo teoretico, la forma, le categorie mentali, sono costitutive del mondo, perchè lo creano (per noi) mediante una attività sempre uguale e indefettibile, immutabile, quasi diremmo automatica. In altre parole: i fatti che sono fatti (per noi) entrano nelle categorie della ragione teoretica in modo necessario, e, vorremmo dire, passivo. È il fatto o l'oggetto che entra da sè, in modo inevitabile e necessario, nella nostra categoria dell'essere. Noi non abbiamo da determinare quali fatti hanno da entrare nella categoria dell'essere per *essere*. Se avessimo da determinare ciò, non sarebbe più la nostra categoria dell'essere che, di per sè, per attività propria, darebbe (per noi) l'essere alle cose; sarebbe quell'altro criterio sulla scorta del quale (per ipotesi assurda) noi dovremmo determinare quali fatti debbano entrare nella categoria dell'essere. Quindi perchè nel campo della ragione teoretica la forma sia costitutiva del mondo della conoscenza bisogna che si operi questo entrare di per sè (ci si conceda l'espressione), passivamente e necessariamente, dei fatti nella forma.

Or bene: l'istessa cosa dovrebbe accadere nel campo della ragion pratica perchè la forma fosse anche qui costitutiva di per sè del mondo delle azioni da farsi, cioè del mondo della morale. Bisognerebbe, vale a dire, che le azioni cui spetta di entrare nella categoria del « dover fare » — che tutto ciò che « deve essere fatto » — vi entrassero di per sè, passivamente, necessariamente, in modo automatico. Bisognerebbe che la categoria del « dover fare » abbracciasse ed afferrasse da sè, per propria attività indefettibile, in modo perennemente immutabile e infallibile,

le azioni che le spettano, le azioni che « devono farsi », così come la categoria dell'essere abbraccia i fatti che *sono*. E quindi tutte le azioni che avvengono dovrebbero entrare nella categoria pratica del « dover fare », cioè essere morali (come tutti gli oggetti che *sono* entrano nelle categorie della ragione teoretica); ossia non dovrebbero poter avvenire che quelle azioni che « devono farsi », cioè le azioni morali (1).

In conclusione: poichè la categoria del « dover fare », in quanto categoria della ragione, dovrebbe (al pari di quelle della ragione teoretica) determinare con infallibile necessità gli atti che devono in essa entrare, e con infallibile necessità afferrarli e produrli, come con infallibile necessità la categoria dell'essere afferra e produce (per noi) tutto ciò che per noi *è*; poichè, quindi, dovrebbe infallantemente e necessariamente venir fatto ciò che si deve fare; così la categoria del « dover fare » dovrebbe semplicemente essere la categoria del «fare», dell'«agire», dell'«azione». « Dover fare » e « fare » dovrebbero essere fusi indiscernibilmente insieme. Ciò che si « deve fare » dovrebbe

(1) Ciò riconobbe lo stesso Kant, il quale è costretto a dichiarare nel medesimo tempo essere per la sua teoria incomprensibile che le cose vadano altrimenti. « La libertà (egli scrive, in un luogo, da questo punto di vista assai importante, *Metafisica dei Costumi, Dottrina del Diritto, Introduz.*, IV) non può mai consistere nel potere che avrebbe il soggetto ragionevole di fare una scelta contraria alla sua ragione (legislativa); sebbene l'esperienza mostri spesso che succede così (ciò di cui noi non possiamo comprendere la possibilità) ». - Conformemente a quanto diciamo sopra, lo Stahl, profondo critico di tutto l'idealismo razionalista, osserva in sostanza che nella teoria di Kant non si dovrebbe poter « parlare di alcun dovere, ma soltanto la ragione compirebbe infallibilmente da sè le azioni che da essa conseguono; o a meglio dire: non esisterebbe nè dovere nè azione, ma solamente la ragione insieme con tutte le sue conseguenze ». (*Storia della Filosofia del Diritto*, trad. Torre, Torino, 1853, pag. 216).

essere ciò che «è fatto»; e ciò che «è fatto» dovrebbe essere quello che si «deve fare». Invece, non solo tale non è e così non opera la categoria della ragione pura pratica; non solo essa non afferra in modo necessario e infallibile i suoi fatti, ma non contiene neppure, nè ci dà, l'indicazione precisa, sicura, indiscutibile, dei fatti che dovrebbero in essa entrare, cioè delle azioni che dovrebbero essere compiute (onde il frequentissimo problema: quale sia il nostro dovere). Sarebbe come, nel campo della ragione teoretica, non solo ciò che *è* non entrasse necessariamente e automaticamente nella categoria dell'essere, ma, per di più, questa categoria non servisse a dirci con indiscutibile precisione e sicurezza se gli oggetti che ci stanno dinanzi, che vediamo o tocchiamo, *sono* o *non sono*.

Il tentativo di superare questa difficoltà è perfettamente sincrono al passaggio in morale dal kantismo all'idealismo assoluto.

S'è visto, infatti, che già con Kant si era toccato il concetto di comunità, di universalità della ragione, come oggetto della volontà e contenuto della legge morale. Ma il concetto di questo contenuto era in Kant, sebbene costituisse il presupposto fondamentale della sua dottrina, solamente implicito. Per farlo scaturire alla luce bastava un piccolo passo innanzi, passo indicato nettamente dalle stesse idee direttive del kantismo. Questo passo fu compiuto dai successori di Kant ed è quello che trasmutò l'idealismo critico e soggettivo di lui in idealismo assoluto.

Nel campo della morale, tale trapasso segue l'identico percorso che tiene nel campo della ragione teoretica. Il postulato fondamentale di Kant era l'universalità delle categorie, cioè la loro identità in tutti, la loro medesimezza per ogni mente normale, l'uniformità essenziale della ragione. Solo questa medesimezza

e questa uniformità permette che abbiamo nel campo teoretico un mondo conosciuto comune, e che, nell'ambito morale, scorgiamo un mondo d'azione pure comune. Ma questa omogeneità delle categorie in tutti, questa medesimezza della ragione, era per Kant un'omogeneità e una medesimezza nel senso in cui sono omogenee ed identiche più cose, che sono uguali ma *più*. Le categorie della ragione che io posseggo, sono uguali a quelle che possiede ciascun altro; ma io ho (per così esprimerci) le mie, ciascun altro ha le sue. Le nostre ragioni sono tutte fondamentalmente uguali, ma sono uguali come tante anfore fatte sullo stesso stampo. Questo, e soltanto questo, è il senso dell'universalità della ragione per Kant. E ciò appunto sta anche riguardo particolarmente alla ragion pratica; vale a dire, questa mia ragion pratica, la mia categoria del « dover fare », è omogenea a quella di ogni altro uomo normale, ma ciascuno ha (per così dire) la sua.

L'idealismo assoluto scevera e distacca (ci si consenta l'espressione) dalla mente dei singoli individui quel tanto di ragione che è uguale in tutti, e in questo senso, per Kant, comune e universale. Congloba e fonde queste molte ragioni — fino a Kant, omogenee, uguali, ma molte — in una sola ragione, la quale diventa così universale proprio nel senso che è la *stessa cosa unica* in tutti. Da questo momento, l'universalità della ragione non sta più nel fatto che ciascuno possieda una ragione che è essenzialmente omogenea, ma *altra*, rispetto a quella d'ogni altro, per modo che queste ragioni sono uguali, ma *più*. L'universalità della ragione sta invece nel fatto che ognuno possiede proprio *quell'istessa unica* sostanza universale che c'è in ogni altro. L'universalità della ragione sta in ciò che essa è *una sola* sostanza universale incarnata in tutti. Non sta più quell'universalità nel

fatto che vi siano centri separati di ragione in ciascuno dei quali l'elemento essenziale (cioè questa ragione) possieda il carattere estrinseco dell'omogeneità o identità con l'elemento essenziale esistente negli altri centri, per modo che gli elementi esistenti ciascuno in questi centri di ragione, siano, sì, identici, ma *più;* sta, invece, l'universalità, nel fatto che esiste un unico *io* sostanziale e universale. Non si perviene più all'universale per il fatto che ci si sforza di adeguare la propria ragione alla medesimezza con le varie ragioni esistenti nei vari enti ragionevoli. Ma, invece, è l'universale che esiste, prima, come sostanza unica, e che si incarna — proprio quella *stessa unica* sostanza — nelle varie menti, rendendole così sostanzialmente omogenee, per il fatto appunto che contengono la stessa sostanza universale, lo stesso unico *io* (1). — Se poi in aggiunta a ciò, quest'unico *io,* questa sostanza universale, si pensa esistente an-

---

(1) Nel kantismo (avverte Baillie) « the universality was an *adjective* of the individual action, a characteristic of his will-act, not the substance of his concrete practical life ». Gli individui « remained individuals separate, unique, isolated *qua* individuals. Their *connexion* was through their *common* obedience to what was universal: they all aimed at universality, and in this universality therefore they all *shared.* It *regulated* them and bound them together as individuals; but it, as such, did not constituite their very substance. Their moral reality was not determined by the unity of the universal; the unity was *derived* from them and their common action in following it. It was thus external to them. They remained unique, inpenetrable units of moral activity, through, and, in a sense, in spite of, their following the same moral law ». Invece nell'idealismo assoluto « the universality is not a quality which may ar may not be; for the self which is realised in the moral life is inherently universal to start with, and is logically prior to the realisation of that life... Individuals as distinct entities are in Morality differentiations of the universal self-consciousness which they *all* impy, and which they *live by* maintaining » (*Idealistic Construction of Experience,* Londra 1906, C. IX, pag. 282 e seg.).

che oltre e fuori delle nostre menti, esso da immanente diventa trascendente, e prende la connotazione religiosa di Dio.

Che cose avviene, in seguito a questo trapasso e a questa trasformazione, nel campo della morale?

Per Kant, ognuno possiede nella ragion pratica, identica in tutti solo come lo sono cose omogenee ma *più,* la categoria del « dover fare ». Mediante questa categoria si sforza di realizzare nei suoi atti quella massima che è tale anche per le ragioni, omogenee alla sua, ma separate dalla sua, ma « altre » dalla sua, ma *più,* degli altri: si sforza, cioè, di adeguarsi a quell'universale che sta solo nel carattere di identità posseduto da *più* cose. È l'individuo, cioè un centro separato di ragione, uguale nella sua essenza agli altri, ma separato ed « altro », è l'individuo come tale, che si propone di adeguare i suoi atti a ciò che v'è di omogeneo od uguale a lui negli altri. Quindi in lui, nell'individuo, la morale è sempre soltanto un « dover fare ». Come individuo, egli è bensì omogeneo agli altri, ma non ha (per Kant) in sè proprio quell'*istessa unica* sostanza che v'è negli altri; è centro di ragione omogeneo agli altri, ma separato da essi. Nella sua azione egli si sforza di affermare tale sua omogeneità, cioè l'universalità (nel senso kantiano di cose uguali, ma *più*) di sè stesso: si sforza cioè di operare in modo che la massima della sua azione valga per tutti, sia universale. Ma siccome è individuo, è separato, è nella sua ragione omogeneo agli altri, ma staccato da essi, ma *più* con essi, da ognuna di tali azioni in cui afferma la sua universalità (come semplice omogeneità con altri) ricade nella sua individualità e nella sua separazione; e da questa muove con un nuovo sforzo a cercar di adeguare in un atto successivo la sua ragione a quella universalità. Nell'individuo, e dal punto di vista del-

l'individuo, la morale è quindi soltanto uno sforzo incessante, senza sosta e senza mèta, verso l'adeguazione con questa universalità. È unicamente categoria del « dover fare », che non diventa mai in modo definitivo, appagante, riposante la categoria di « ciò che è fatto ».

Trasportiamoci ora nella visuale dell'idealismo assoluto. Non è più qui l'*io* individuale, omogeneo a quello esistente negli altri, ma separato ed « altro », che *deve* sforzarsi di corrispondere nei suoi atti al fatto che la sua ragion pura pratica è uguale a quella degli altri, cioè a fare ciò che può essere accettato e adottato da ogni altro ente ragionevole, a pena di essere un anormale, come chi avesse una categoria dell'essere che dicesse a lui che *è* ciò che non dice che *è* a tutti. È, invece, l'Io universale esistente in tutti come sostanza unica, — proprio come *una sola stessa sostanza,* — quello che vuole nei singoli individui. Non è più l'*io* individuale che *deve* adeguarsi all' universale, volere l' universale come legge comune di più ragioni omogenee; è l'Io universale, come sostanza concreta *ed unica* in tutti, che nell'individuo *vuole* l'universale, cioè sè stesso; lo vuole e lo attua. Non si ha più qui un *dover* volere, un *dover* fare. Si ha un volere che è, nello stesso punto e indiscernibilmente, un fare. Non è più l'atto morale che crea l'universalità. È l'universalità (l'Io concreto universale, la ragione assoluta come sostanza unica in tutti, lo Spirito) che preesiste, e crea la moralità. La crea, perchè il suo volere sè stessa (e attuare questa sua volontà di sè stessa) negli individui, è appunto la vita del bene, in quanto non si può concepir come bene se non ciò che vuole questa sostanza universale. Essa vuole ciò che vuole, e ciò che (poichè lo vuole) è; ma soltanto questo *ciò* che essa vuole, questo *ciò* che, poichè essa lo vuole, è un fatto,

questo *ciò* che per essa è unicamente la sua volontà e il suo fatto, noi possiamo ritenere sia il bene.... a meno che non si innalzi anche Arimane a legislatore supremo.

Tutto questo, adunque, non è più un « dover fare » (imperativo categorico). Tutto questo è volontà libera che si traduce spontaneamente in fatto. Libertà dal punto di vista della sostanza universale, dell'Io o Ragione o Spirito assoluto, che fa ciò che vuole (cioè è libero) e, facendo ciò che vuole fa ciò che, soltanto, noi possiamo concepire come bene; non libertà dal punto di vista dell'individuo, il quale è soltanto (in quanto individuo) lo stromento, il veicolo, della sostanza universale, od anche il suo terreno di conquista, e la libertà del quale consiste unicamente nell'uniformarsi alla volontà dell'Universale, nel trasformare la volontà di lui in volontà propria, nell'esser libero della libertà dell'Universale col volere ciò che l'Universale vuole, e, volendo, compie; (il « morire a sè stesso e vivere in Cristo » di San Paolo; il « volere non ciò che si desidera, ma ciò che ci tocca in sorte » e il « seguire la Natura » degli Stoici).

Insomma: Kant considera nell'atto morale il « da farsi » per opera dell'individuo. L'idealismo assoluto considera il « ciò che si fa », il « ciò che è fatto » nell'individuo dalla sostanza universale. Per il primo v'è solamente e sempre dovere e sforzo; per il secondo adempimento e concreta attuazione.

Kant considera, per esempio, il santo o l'asceta in quanto in costui l'*io* individuale si sforza di attuare in sè la santità, di diventar santo, e lotta a tal uopo contro le tendenze contrarie. L'idealismo assoluto considera il santo in quanto *è* la santità, in quanto la santità opera già in lui, agisce attraverso lui come un suo veicolo, attua, ha già attuato, in lui quello che vuole, cioè sè stessa. Dal primo punto di vista c'è uno

sforzo e un dovere; dal secondo c'è un volere che è un fatto.

Spostarsi dal primo al secondo punto di vista — trasportarsi nel considerare l'azione morale dal punto di vista di ciò che si *sforza di fare* l'individuo a quello di ciò che *fa* la sostanza o ragione o Spirito Universale — è passare in morale dall'idealismo critico soggettivo all'idealismo assoluto.

E da ciò si vede in qual modo l'idealismo etico assoluto abbia inteso superare la difficoltà che, come abbiamo notato, si presentava dinanzi all'idealismo etico kantiano.

La difficoltà era che, nell'idealismo kantiano, la categoria della ragion pratica, non riesce a costituire la morale, perchè non fissa e ferma in modo necessario, inesorabile, automatico, le azioni che devono venir da essa investite (anzi non le indica neppure con infallibile precisione); perchè le azioni cui spetta di entrare in quella categoria non vi entrano inevitabilmente e necessariamente; e ciò a differenza di quanto accade con le categorie della ragion pura.

Ma l'idealismo assoluto che ha fatto?

Abbiamo precedentemente veduto che, nel campo della ragione teoretica esso trasporta indietro le categorie di questa ragione dalla mente individuale alla sostanza stessa, al centro, al germe del Tutto facendo così di questo centro o germe, una mente in grande, la quale è creatrice in forza dell'attività di quelle categorie, ora riposte in essa, che già, come esistenti nella nostra mente, Kant aveva dimostrato creatrici (del mondo per noi); e facendo quindi dello svolgimento di quel germe (o creazione) la pura e semplice attività delle categorie mentali in esso esistenti, ossia la Logica.

Orbene: l'istessa cosa fa l'idealismo assoluto nel campo della ragione pratica. Esso, cioè, col conglo-

bare le varie ragioni pratiche, da Kant concepite come omogenee, ma *più*, in una sola sostanza o ragione esistente come *quell'una* in tutti, col concepire la categoria del « dover fare » della ragion pura pratica come universalizzata concretamente, cioè come esistente in quanto *quella stessa unica* categoria in *quell' una* sostanza che è in tutti: viene a trasportare la categoria del « dover fare » dalle menti individuali nel seno dell'universale.

Ma collocata nel seno dell'universale — nell'Io totale, unico, in questa sostanza-*io* che è *quell'una* in tutti, nella ragione assoluta — la categoria del « dover fare » ci si trasforma sotto gli occhi. Dal momento che è la ragione assoluta che vuole sè stessa nell'individuo (quando questo è morale) il bene o la morale non è più la categoria individuale del « dover fare », non è più « dovere », perchè ciò che l'Assoluto o Universale *deve* fare, è ciò che *vuol* fare e ciò che *fa*. Non è più « dovere », ma fatto, azione; non è più « dover essere », ma « essere »; non è più quel che si deve fare, ma quel che *si* (cioè lo Spirito Universale) fa: appunto perchè è dovere solo contemplato dal punto di vista dell'individuo, ma dal punto di vista dello Spirito Universale è puramente il suo « fatto », la sua azione, la sua libertà, ciò che egli vuol fare e fa.

La categoria del « dover fare » si è dunque trasformata. Come esistente, non già omogenea ma « altra » nei singoli, bensì concretamente *una* nella Ragione universale, essa è diventata (secondo richiedeva il tentativo di superare la suesposta difficoltà che incontrava il punto di vista kantiano) semplicemente la categoria del « fare », dell'« agire », dell'« azione »; una categoria che, come quelle della ragione teoretica, afferra in modo infallibile e necessario i suoi fatti. Poichè l'assoluta libertà dello Spirito Universale che, col

ministerio degli individui, vuole quel che vuole e quel che vuole fa (cioè, per l'idealismo assoluto classico, il bene) è anche suprema necessità, nel senso che egli non potrebbe volere diversamente da quel che vuole, cioè, ancora, il bene. Come suona la sentenza di Marsilio Ficino: « Merito ubi summa bonitas cum summa potestate concurrit, ibidem summa libertas cum summa necessitate conspirat » (1).

VI.

Tale, secondo noi lo ravvisiamo, il percorso del pensiero dall'idealismo soggettivo all'idealismo assoluto, così nel campo teoretico, come nel campo pratico o morale. Da esso noi abbiamo creduto necessario di prendere le mosse. Perchè le indagini che seguono avranno per iscopo da un lato di dimostrare particolareggiatamente la presenza nel campo morale di quella trascendenza della Ragione o Spirito, cui abbiamo visto dovere l' idealismo metter capo nel campo teoretico per affermarsi come dottrina pienamente e sino in fondo coerente. Dall'altro di porre in luce le modificazioni che la posizione di pensiero raggiunta dall'idealismo assoluto nel campo morale richiede così circa il concetto di universale etico, come circa quello del rapporto della Ragione col bene morale. E infine di asserire esplicitamente le conseguenze che da quella trascendenza dello spirito pratico, e da tali modificazioni, discendono riguardo alla libertà e alla condotta morale, conseguenze le quali (sebbene ordinariamente palliate o equivocamente combattute) risulteranno adunque essere la filiazione inevitabile che reca nel suo seno la concezione idealistica.

---

(1) *In Dialogum X^m De justo.*

CAPITOLO II.

L'eteronomia morale nel kantismo

L'espressione « autonomia della morale » contiene due sensi che non coincidono e accenna a due concetti che mirano a direzioni divergenti.

Si può per « autonomia della morale » intendere che è nella stessa ragione umana che si rintraccia la legge morale, che è dalla ragione umana che parte l'imperativo etico. Con l'affermare, in questo senso, che la morale è autonoma, si viene a condannare, come eteronomi, quei sistemi pei quali il comando morale proviene da qualche cos'altro che non dall'*io* umano, per es. da Dio.

Si può per « autonomia della morale » intendere che l'atto morale non può essere suggerito da alcunchè di sensibile, da alcun desiderio, da alcuna inclinazione od interesse, ma solo dalla legge che la ragione detta; che cioè (per usare le parole di Kant) « il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (ossia da un oggetto desiderato) eppure nello stesso tempo nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale, di cui una massima dev'esser capace», sicchè se «la materia del volere, la quale non può essere altro che l'oggetto d'un desiderio unito alla legge, entra nella legge pratica come

condizione della possibilità di essa, allora ne deriva l'eteronomia del libero arbitrio» (1). Intesa in questo senso, l'espressione « autonomia della morale » viene a condannare, come eteronomi, quei sistemi nei quali la legge morale si voglia ricavare da un qualsiasi piacere, utile, o interesse; e quindi anche, come nel caso precedente, la morale religiosa; ma per un'altra ragione, in quanto cioè essa ricava la legge dall'interesse pel conseguimento d'una felicità futura (2).

Il primo senso della parola « autonomia » accentua il fatto che è la ragione umana quella da cui promana la legge, che l'imperativo a cui dobbiamo obbedire scaturisce, non dal di fuori di noi, ma da noi stessi. Il secondo senso, invece, accentua il fatto che l'imperativo proviene dalla ragione e non da altre attività o facoltà. Il primo sottolinea il carattere umano della sfera da cui parte il comando; il secondo il carattere esclusivamente di ragione della sfera medesima. Per il primo insomma, è autonoma la morale il cui comando parte dalla *nostra* ragione; per il secondo quella il cui comando sorge dalla (nostra) *ragione*.

---

(1) *Critica della Ragion Pratica,* Parte I, Libro I, Capitolo I, § 8 (trad. CAPRA, Bari, Laterza 1909).

(2) È, a questo proposito, notevole come anche il Rosmini collochi tra i sistemi utilitari da lui condannati quelli che « fanno il prezzo della virtù relativo al premio che a lui è stabilito dal supremo legislatore in questa o nell'altra vita ». Essi (egli dice) si vantano di non recidere dalla morale « la parte più sublime, la parte che considera le relazioni dell'uomo col Creatore e colla vita avvenire. Ma questo è un aperto inganno cre prendono. Soppongono in tal modo all'uomo (soggetto) il Creatore, la virtù, la vita avvenire, e con questo stesso peccano: essi pretendono di insegnare i doveri, e li violano, li vilipendono, li annientano pure coll'ignorarli ». (*Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della Morale,* Intra 1867, Capitolo IV, Art. IV, pag. 181-182).

Il secondo di questi due sensi fondamentali dell'espressione « autonomia della morale » è quello su cui particolarmente si fonda il concetto kantiano di autonomia. Il primo (come vedremo nel capitolo successivo) è quello che sta alla base della concezione morale elaborata dalla filosofia positiva.

Noi dovremo dunque esaminare il problema dell'autonomia della morale dal punto di vista di entrambi i sensi contenuti nell'espressione medesima; e dovremo, a tal uopo, considerare il detto problema in ciascuna delle due direttive di pensiero le quali tennero prevalentemente presente l'uno o l'altro dei due sensi, cioè nel kantismo e nel positivismo.

I.

Va subito avvertito che Kant, nello sforzarsi di stabilire l'autonomia della morale, intese di fondere pienamente i due sensi indicati della parola « autonomia », e ciò mediante il presupposto della identità del « vero *io* » umano con la ragion pratica pura. Sicchè è sopratutto di fronte alla dottrina etica kantiana che si deve constatare come l'attendibilità di essa dipenda dalla diversità della risposta che, implicitamente o esplicitamente, si dà alla domanda (nella diversa risposta alla quale sono anche radicate le più gravi divergenze circa i principali argomenti, non solo di filosofia morale, ma anche di filosofia generale): che cosa è l'*io* ? quali sono i suoi confini ?

Per mostrare immediatamente quale importanza abbia questa questione nel campo della morale, basterà osservare che essa ci si può presentare, in questo campo, sotto il seguente aspetto: *io* sono le mie tendenze viziose, le mie inclinazioni peccaminose, le mie passioni cattive, ovvero *io* sono la ragione che vi resiste, le combatte e le vince — o ne è vinta

e soprafatta ? E se si rispondesse: *io* sono entrambe le cose, le passioni viziose e la ragione che vi tien testa, la questione si ripresenterebbe sotto questa forma: ma con quale delle due attività, quella delle inclinazioni più o meno riprovevoli o quella della ragione, voi sentite immedesimato più intimamente voi stesso? In quale delle due sfere vi sentite più veramente *io* ? In quale di esse intuite risiedere o avvertite consistere propriamente la vostra *Ichheit* ? *Io* è il vostro consueto abito di vita facile e rilassato, pieno di tutti i piccoli vizi comuni, quest'abito che è vostro da tanti anni e a cui vi abbandonate automaticamente, senza pensare, come a cosa del tutto spontanea e proprio nata dal vostro intero essere; ovvero *io* è quella ragione che un bel giorno viene a turbare questo andamento, questo scorrere naturale dei vostri atti, questo sistema in cui siete adagiati, e a dirvi di cambiar vita ? O, per converso: *io* è la vostra esistenza morigerata, disciplinata, raccolta, di buon padre di famiglia, di buon lavoratore, e le concezioni ordinate e i pensieri onesti che ne sono insieme la base e il riflesso — ovvero *io* è l'impeto di folle passione amorosa che ad un tratto irrompe a sconvolgere, e forse a distruggere tutto ciò, e a cui vi sforzate di chiudere le porte della vostra coscienza ?

S. Agostino, in principio dei suoi *Soliloquia*, scrive: « Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multas dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset: ait mihi subito, *sive ego ipse sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus, nescio*. Nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior». Questo dubbio appunto — se la voce che dentro di noi ammonisce le tendenze cattive sia la voce di *noi stessi*, e queste tendenze un « altro da noi », ovvero se le tendenze siano *noi stessi*, e

la voce, che dentro di noi le ammonisce, la voce di un « altro da noi » — questo dubbio è quello che giace in fondo ai principali problemi di filosofia morale. Agostino, dal canto suo, sapeva che quella voce era la voce di un Altro.

A tale quesito: che cosa è l'*io* ? quali sono i suoi confini ? sta dunque appesa la questione dell'autonomia della morale, della libertà del volere. Per affermare, infatti, l'autonomia della morale e la libertà del volere bisogna risolvere il problema in questo senso: *io* sono la ragione. Perchè solo se *io* sono la ragione, il comando che dà in me la ragione alle inclinazioni colpevoli è comando veramente *mio* e di nessun altro fuori di me, cioè autonomo; ed è solo se *io* sono la ragione che, col seguire la ragione, cioè (per Kant) coll'operare moralmente, faccio ciò che voglio *io,* vale a dire son libero. Allo stesso problema che cosa sia l'*io* e quali i suoi confini è appesa l'altra questione: « immanenza o trascendenza ? », che in fondo è quella che costituisce la sostanza nascosta delle due precedentemente menzionate e che forma il nucleo fondamentale della filosofia.

Come abbiamo visto il ragionamento con cui Kant mira a stabilire l'autonomia della morale è, sostanzialmente, il seguente: la ragion pratica è in tutti, e quindi il carattere peculiare del comando proveniente dalla ragion pratica sarà quello di valere per tutti. Quel comando di azioni la cui massima può essere legge per tutti, è, dunque, il comando di essa ragione. Epperò è il comando che dà a sè stessa questa ragione che è in noi. Esso è inoltre il comando che tale ragione si dà non determinata dal desiderio di conseguire alcun oggetto o di raggiungere alcun fine (perchè in tal caso sarebbe siffatto desiderio che trascina la ragione, e questa dunque non sarebbe più autonoma), bensì è un co-

mando che sorge unicamente da lei stessa, senza nessuna pressione, o sollecitazione o motivo, a lei esteriore, e che non ha quindi se non un unico movente: quello di obbedire a un proprio comando esteriormente immotivato. È un comando, quindi, che parte dall'attività *a priori* della categoria del « dover fare » in cui essa ragion pratica consiste; non dalla materia che viene investita da tale categoria. Dunque in questo comando la ragione è autonoma e libera, perchè è essa che dà la legge a sè medesima e da sè medesima ricavandola.

È fondamentale per Kant che tale comando della ragion pratica pura non possa essere che il comando del bene; che, in una parola, la ragion pura pratica sia una cosa sola con la morale. Per quello che costituisce il momento più saliente della speculazione kantiana, il male appartiene ad una sfera diversa dalla ragion pratica pura; ed è solo più tardi che Kant, per vie tortuose, ve lo insinua, pur sforzandosi di mantenere ciò non ostante intatto il principio, essenzialissimo per la sua dottrina, che la ragione è solo ed unicamente morale. Ora ammettendo per il momento come vero questo principio kantiano, noi dobbiamo dire che, col ragionamento dianzi ricordato, Kant riesce bensì a stabilire che esiste il fatto dell'autonomia della morale; ma questa autonomia sussiste per la ragione pura pratica e rispetto ad essa, non per e rispetto all'*io* individuale. Se la ragione è una cosa sola con la morale, la morale è proprio il comando che la ragione dà a sè stessa. Ma la questione sta appunto nel vedere se alla ragione, in quanto estrinseca da sè la legge morale, in quanto cioè è *pura pratica*, si può dare dal nostro punto di vista umano il nome di *io*, se si può dire che quella ragione sia il nostro *io*, se quella ragione siamo *noi stessi*.

Noi diciamo precisamente che ciò non è, e che la ragion pura pratica e l'*io* umano non sono cose equivalenti, che si possano scambiare l'una con l'altra, di cui ciascuna possa indifferentemente cangiare il proprio appellativo con quello dell'altra. Diciamo che è solo mediante un'identificazione arbitraria di questi due fatti, *io* e ragion pura pratica, che si può condurre la dottrina dell'autonomia morale a significare autonomia morale dell'*uomo,* mentre essa, se profondamente intesa, significa soggezione dell'uomo a qualche cosa di più ampio e più alto di lui, ad un comando che gli viene da un « altro da sè ». E diciamo che, sebbene Kant stesso dichiari che l'*io* è la ragion pura pratica, e quindi l'autonomia morale l'autonomia dell'*io,* pure anche nell'affermazione di tale equivalenza, da lui raggiunta solo sforzando il significato delle parole, balena, quasi come nel passo che abbiamo ricordato di S. Agostino, un fondo di dubbio che l'equivalenza stessa sia proprio assoluta, e il senso che insomma la ragion pura pratica non è precisamente la *nostra* ragione, non è semplicemente *noi stessi* (1).

Noi indicheremo quelle che ci sembrano le prove principali di quanto asseriamo, e cioè che non ostante l'affermazione dell'identità dell'*io* con la ragion pura si insinua nel pensiero di Kant la constatazione della loro distinzione.

---

(1) Per tutt'altre vie che le nostre e con opposte conclusioni, è ciò che constata anche il Fouillée, scrivendo: « On ne peut donc pas dire que la loi morale soit l'unique principe qui nous permette da ne pas sortir de nous même. Cela n'est vrai que si le nous même est déjà présupposé trascendent et identique au noumène... Un tel point de vue présuppose donc bien que la raison pratique est en son essence supérieure à l'homme, que sa valeur objective est absolue et universelle ». (*Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme Contemporain,* Paris, Alcan, 1905, pagina 116).

Anzitutto, un primo accenno a questa distinzione della ragion pura pratica dal nostro *io* umano, potrebbe scorgersi nel concetto che Kant esprime in principio della *Fondazione della Metafisica dei Costumi* circa lo scopo della ragione e il fine per cui la natura l'ha, come a dire, innestata nella nostra personalità. La natura (egli dice) avrebbe preso male le sue misure se dandoci la ragione ce l'avesse data con lo scopo che essa ci giovasse a soddisfare i nostri bisogni e a raggiungere la felicità, perchè la ragione « non è sufficentemente capace di governare con sicurezza la volontà riguardo ai suoi oggetti e alla soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che essa stessa in parte contribuisce ad aumentare) mentre a questo scopo l'avrebbe più sicuramente guidata un istinto naturale innato. Ma siccome, tuttavia, la ragione ci è stata concessa come potenza pratica, vale a dire come potenza che deve avere influenza sulla *volontà,* bisogna dire che la sua vera destinazione sia di produrre un volontà buona » (1). Si ha qui la impressione che per Kant la ragion pura pratica sia come una forza od energia spirituale nuova che, a un dato momento, « ci è stata concessa », è venuta cioè ad inserirsi nel complesso delle nostre tendenze, dei nostri bisogni, dei nostri istinti, in questo complesso che costituiva la nostra individualità, che eravamo *noi* già prima di questo impiantarvisi della ragione pura pratica. Rispetto a questo *noi,* costituito da tutti questi elementi, ai quali, un dato momento, « è stata concessa » la ragion pura pratica, questa (tale è l'impressione che lascia la proposizione kantiana di cui parliamo) rappresenta qualche cosa di nuovo, qualche cosa di « altro », una essenza o attività universale venuta ad innestarsi in questi varî

(1) Pag. 15 della traduzione Vidari (Pavia, 1910).

centri particolari di tendenze, bisogni ed istinti, la fiamma unica dello Spirito Santo che scissa in tante fiammelle è penetrata nei nostri corpi. Questa essenza nuova ed « altra » è discesa in noi a turbare il corso regolare delle tendenze e degli istinti instillandovi un fine pure nuovo, quello della virtù o del dovere; fine, che è dunque, rispetto all'insieme della nostra individualità, l'apporto di qualche cosa che è entrato in essa dal di fuori o dall'alto; e questo qualche cosa di « altro » da quella nostra individualità è precisamente la ragione pratica pura.

Nè si potrebbe rispondere che noi siamo diventati *noi* appunto quando è venuta ad innestarsi nel nostro individuale complesso di tendenze e bisogni, la ragion pura, mentre prima non eravamo l'*io*, ma eravamo puramente e semplicemente un organismo animale senza coscienza di sè; giacchè (a tacere delle obbiezioni che questa risposta potrebbe incontrare nelle ricerche e nelle conclusioni più recenti delle scienze naturali) anche per lo stesso idealismo la coscienza di sè è uno stadio che vien toccato assai prima che non quello della ragione (nel senso tecnico di questa parola, in quanto cioè contenente forme universali e necessarie) (1) e che quindi si può concepire benissimo come esistente senza di essa. In ogni modo, sta tuttavia il fatto seguente: che (parliamo sempre seguendo la linea del pensiero espresso in questo punto da Kant) quell'attività o essenza che è la ragion pura (e, per il nostro argomento, pratica) è venuta un certo momento ad immettersi in centri di inclinazioni, tendenze ed istinti. Da questo momento la personalità che ne è sorta non può essere stata che la fusione, la miscela (se così si può dire)

---

(1) Cfr. HEGEL: *Enciclopedia* § 405 e seg. e 413 e seg. SPAVENTA, *Principi di Etica* (Napoli, 1904) pag. 62 e seg.

del complesso precedente di bisogni ed istinti, con questa essenza nuova venuta, che è la ragion pura. Posto che la ragion pura ha investito questo complesso precedentemente esistente e si è inoculata in esso, la personalità (quand'anche fosse sorta per la presenza di quella) non può essere la *semplice* ragion pura, ma questa *e* quell'insieme precedente di bisogni ed istinti che la ragion pura ha abbracciato e su cui s'è radicata. Quindi, rispetto a questa unione di ragion pura e di istinti, che forma la personalità, la ragion pura come semplicemente tale è qualche cosa di « altro », precisamente a quella guisa (ci si consenta il paragone) che il rame o lo stagno o lo zinco sono « altro » rispetto al bronzo che pure risulta dalla loro lega.

Un secondo indizio che nello stesso pensiero di Kant persiste in fondo il senso che l'*io* e la ragion pura pratica non possono del tutto identificarsi, noi lo scorgiamo là dove (1) egli avverte, parlando della legge morale, che « in quanto è legge noi le siamo sottomessi senza consultare il nostro *amor proprio;* in quanto questa legge ci è imposta da noi, è una conseguenza della nostra volontà; secondo il primo punto di vista ha analogia col timore, secondo l'altro punto ha analogia coll'inclinazione ».

Il nostro *io* non può dunque confondersi interamente con la ragion pura pratica, poichè questa è qualche cosa che sta al di fuori del nostro amor proprio, che si contrappone ad esso, che deve imporsi ad esso. Ed amor proprio significa appunto nient'altro che amore *di sè*. Questo *sè* che l'uomo ama, con quello che si dice l'amor proprio, è adunque alcunchè di diverso dal *sè* riposto nella ragion pura

(1) *Fondazione*, Parte I, nota II (pag. 23 della traduzione Vidari, cit.)

pratica; tanto che il primo prova per questo secondo un sentimento che ha analogia col timore. Insomma questa implicita dualità tra l'*io* che è sottoposto alla legge e l'*io* che la dà (dualità che vedremo prendere un rilievo di gran lunga maggiore in opere successive di Kant) è proprio la distinzione tra la personalità particolarmente *nostra* e la ragion pura pratica. Questa dualità implica che nella cerchia dell'*io* vi sono due attività ad entrambe le quali Kant viene in fondo di dare qui il nome di *io*: una di esse, è la ragion pura pratica; ma una soltanto; sicchè con essa non può *tutto* l'*io* esser identificato (1).

Quest'esistenza nell'*io* accanto alla ragion pura pratica di elementi aventi carattere diverso da essa è ancor più chiaramente riconosciuta da Kant poco oltre. « L'uomo (egli scrive) sente in sè stesso una potente forza di resistenza contro tutti i comandi del dovere, che a lui la ragione presenta come altamente degni di rispetto; e questa forza è formata dai suoi bisogni e dalle sue inclinazioni, la cui soddisfazione completa si riassume ai suoi occhi sotto il nome di felicità (2) ». Bisogni, inclinazioni, sete di felicità sono dunque tutti elementi che esistono nella cerchia dell'*io* a fianco della ragion pura pratica. L'*io* non è quindi esclusivamente questa ragione. E lo è

(1) È superfluo notare (in ogni modo notiamolo una volta per tutte) che, poichè trattiamo di morale, quando si esamina se l'*io* equivalga interamente o no alla ragion pratica pura, si considera sempre l'*io* come operativo, prescindendo dalla sua qualità di conoscente teoreticamente. Cioè a dire, nell'affermare o nel negare che l'*io* sia tutto ragion pratica pura, si tiene sempre presente soltanto l'*io* in quanto agente, e non si vuole, nè affermando, disconoscere che l'*io* sia anche ragione teoretica, nè, negando, alludere alla presenza nell'*io* della ragione teoretica. Rimane qui impregiudicatá la questione del rapporto tra conoscenza e volontà del quale diremo più innanzi (v. Cap. VI) mostrando che esse sono una cosa sola.

(2) Trad. cit. pag. 27.

tanto poco in via esclusiva che Kant è costretto ad ammettere che quella parte di *io* la quale non è ragion pura pratica, quella parte di *io* la quale è costituita da quei bisogni ed inclinazioni, si crea una propria speciale ragione, interamente diversa dalla ragion pura pratica.

Che cosa accade infatti, per Kant, di fronte al comando che la ragion pura pratica vuole imporre alle inclinazioni ? Accade che « sorge una *dialettica naturale,* vale a dire una tendenza a sofisticare contro quelle severe leggi del dovere, a metterne in dubbio la validità o almeno la purezza e il rigore, ed a cercare di adattarle il più possibile ai nostri desideri ed alle nostre inclinazioni » (1).

Noi dovremo più avanti (2) delineare una teoria alquanto più completa circa l'esistenza di queste due ragioni; ma fin da questo momento possiamo osservare come questa « dialettica naturale », questa « tendenza a sofisticare », non siano altro che parole escogitate per cercar di nascondervi sotto tanto quell'*io* che non è la ragion pura pratica, quanto la sua particolare ragione. « Naturale » sia pure, ma « dialettica ». Sofisticheria, sia pure. Ma la dialettica, per quanto naturale, e la sofisticheria, per quanto tale, sono un prodotto della facoltà ragionante. Esiste dunque nella cerchia dell'*io,* un *io* il quale non è ragion pura pratica, il quale lo è tanto poco che possiede una sua speciale ragione, quella che Kant chiama la « dialettica naturale ». Accanto alla ragione pratica pura, venuta ad innestarsi dal di fuori nella nostra personalità, esiste in questa ciò che si potrebbe chiamare la ragion pratica *impura.* la ragione, cioè, condizionata alla nostra sensibilità

(1) Trad. cit. pag. 28.
(2) Vedi Capitolo V.

e ai nostri bisogni. Questa è la ragione *propria* della *nostra* personalità, quella è un innesto in tale nostra personalità d'alcunchè « d'altro » rispetto ad essa. Ciò è tanto vero, che Kant chiama questa ragione *propria* della *nostra* personalità, col nome di ragione (o dialettica) « naturale ». Il contrapposto di « naturale » sarà dunque l'appellativo che va applicato all'altra ragione, alla ragione pratica pura. E il contrapposto di « naturale » è, non diciamo ancora « soprannaturale », ma certo almeno « extranaturale », qualche cosa di « altro » rispetto alla *nostra* natura.

Questa distinzione della ragion pratica pura dall'*io* umano viene altresì a spiccare là dove Kant avverte « che non bisogna mettersi in testa di voler far derivare la realtà » del principio morale « dalla costituzione speciale della natura umana », ed insiste che « ciò che è derivato dalla disposizione naturale propria dell'umanità, ciò che è derivato da certi sentimenti e da certe tendenze, e anche, se fosse possibile, da una direzione speciale, che sarebbe propria della ragione umana », non può fornire la legge (1). Questa direzione speciale è perfettamente possibile, come ci attesta la più elementare osservazione, e come aveva già riconosciuto lo stesso Kant, poichè tale speciale direzione della ragione umana, non è altro che la « dialettica naturale » di cui aveva prima parlato. Dunque la ragion pratica pura è qualche cosa di « altro » dalla « disposizione naturale propria dell'umanità », dalla « direzione speciale » della nostra ragione, vale a dire da quello che costituisce specificatamente ciò che chiamiamo « noi stessi ». E, infatti Kant, più oltre ancora, conferma che la ragione è quella facoltà per mezzo della

(1) Trad. cit. pag. 55-56.

quale l'uomo « si distingue da tutte le altre cose, *anzi persino da sè stesso,* in quanto può essere influenzato da oggetti » (1). Ma il « sè stesso influenzato da oggetti », è precisamente ciò che intendiamo significare col termine di *io,* e non quel nucleo profondo, oscuro, uniforme, che potesse rimanere di esso quando ne fosse tolta via la trama di pensieri e di idee intessuta intorno alle nostre occupazioni più care, ai nostri affetti più vivi, ai nostri ricordi, alla nostra vita sociale. Dunque se da questo « sè stesso influenzato da oggetti » la ragion pratica pura distingue sè medesima, essa, in realtà, si distingue dal nostro *io.*

Da ultimo, una conferma che Kant non poteva interamente sottrarsi all'intuizione che la ragione pratica pura non è l'*io* umano, noi la troviamo nella sua costruzione del regno dei fini. Il regno dei fini è un regno in cui vive quella parte dell'uomo che rimane di lui, toltone i sentimenti, le inclinazioni, la disposizione naturale propria dell'umanità, la direttiva speciale della nostra ragione, cioè la ragione che è più strettamente *quella propria* della nostra personalità: — in cui vivono cioè le varie e nude ragioni pratiche pure degli uomini. Questo regno dei fini è, dunque, nè più nè meno, che il « cielo » delle religioni (2). E quel tanto di noi che vive in esso, cioè

(1) Id. pag. 92.

(2) Ed esso non è altro che ciò che il Leibniz aveva già descritto sotto il nome di « regno morale della grazia ». « L'assemblage de tous les esprits doit composer la cité de Dieu, c'est-a-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques. Cette cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel ». (*Monadologie* §§ 85-87). « Tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrent en vertu de la raison et des vérites eternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la

la ragion pratica pura, è soltanto ciò che in un profondo e serio pensiero religioso si può intendere per « anima »: la sottilissima e tremolante fiammella che giace sepolta sotto lo strato dei nostri pensieri d'ogni giorno, delle nostre immagini abituali, dei nostri consueti sentimenti, dei nostri affetti e dei nostri ricordi, in una parola di *questa nostra* vita, del nostro *io;* quella fiammella, ridotti alla quale noi non siamo più *io* (perchè questo è il nome della distinzione, della separazione, di *questa* sfera distinta, di *questo* nucleo separato) ma siamo *tu,* siamo *tutti,* siamo *tutto,* cioè siamo Dio (1).

Quello che fornisce la legge morale — e fornen-

---

cité de Dieu, c'est-à-dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques ». (*Principes de la Nature et de la Grâce* § 15).

(1) L'obbiezione, che si facesse: « per il pensiero religioso universale, l'anima è appunto il vero *io* », non avrebbe valore contro il nostro argomento: perchè, secondo la concezione religiosa abituale, l'anima che si pensa o si spera sopravvivere al corpo è appunto l'*io* individuale e personale. Anzi, tale obbiezione ci darebbe occasione di trovare una riconferma alla nostra tesi. Provatevi a dimostrare ad un credente comune, il quale ritiene di portare in un'esistenza futura, il senso della sua vita attuale, la sua presente trama di pensieri, di rivedervi i « suoi cari », ecc., provatevi a dimostrargli che, invece, ciò che, secondo la sua stessa religione, profondamente intesa, si può pensare essere immortale in lui, è soltanto l'*io puro,* le categorie, la sintesi *a-priori,* unicamente il punto che in fondo a lui dice *io,* uguale in lui e negli altri, e spoglio di tutte le particolarità, dei sentimenti, dei pensieri, delle circostanze della sua vita soggettiva. E se riuscirete a persuaderlo, lo vedrete protestare che ciò gli toglie ogni speranza e consolazione, che questa non è immortalità, ma morte definitiva di quello che egli scorge in sè come il veramente proprio e più caro *io,* senza la sopravvivenza del quale egli non sa che fare di ciò che, quasi per irrisione, gli si vuol presentare ora come una *sua* immortalità. — Tanto poco l'*io,* il *nostro io,* viene identificato, anche nel pensiero religioso comune, alle categorie pure della ragione!

dola è libero e autonomo — non è dunque l'uomo come vivente nel mondo attuale e visibile, non è l'*io*. È la parte di esso che vive fuori di questo mondo, in quel « cielo » chiamato il regno dei fini: — quella parte di esso, e solo quella, che, si potrebbe dire (traducendo in più chiaro linguaggio religioso) va a unificarsi con Dio perchè è identica a Dio; sicchè non è l'*io*, ma Dio che fornisce la legge morale.

Il regno dei fini dà quindi la sanzione al concetto di extra-mondanità della ragion pratica pura, al concetto, cioè, che questa è « altro da sè » rispetto all'*io* umano. E tale concetto Kant conferma, si direbbe involontariamente, quando con espressione che quasi gli sfugge e che getta sul suo pensiero un lampo che ne illumina le maggiori profondità, chiama il comando della ragione pratica pura « voce celeste » (1).

II.

Come avviene ora che Kant, pur avendo almeno implicitamente riconosciuto tutto ciò, possa poi identificare l'*io* alla *sola* ragione pratica pura?

Kant compie questa identificazione dicendo: il « *vero* » *io* è la ragion pura pratica, perchè ciò che costituisce l'essenza vera delle cose è il noumeno e non il fenomeno. Ora l'*io*, in quanto è conosciuto

---

(1) *Critica della Ragion pratica*. Parte I, Libro I, Paragrafo 8, Teor. IV, Scolio II. E quindi l'Höffding, dopo aver osservato che Kant, considerando ogni sentimento quale egoistico, si precludeva la possibilità di comprendere come possano svilupparsi nell'uomo fini che sorpassino la sua esistenza e il suo godimento, dice: « Aussi la loi morale s'introduit-elle, chez Kant, dans la nature humaine empiriquement donné, d'une manière mystèrieuse, comme révélation d'un autre monde (*Morale*, trad. franc. Poitevin, Paris, 1903, pag. 38).

da sè stesso è già fenomeno. Dietro di questo, come suo fondamento, come cosa in sè, come « vero » *io*, sta l'*io* noumenico, l'*io* meramente intelligibile. — Quindi, quell'*io* che appartiene al mondo sensibile, che è affetto dalla sensibilità, non è il « vero » *io*, e questo è soltanto quello che appartiene al mondo intelligibile, cioè l'attività pura, « ciò che arriva alla coscienza, non per un'influenza esercitata sui sensi, ma immediatamente »; vale a dire la ragion pura teoretica e pratica. Quindi l'uomo « non si assume la responsabilità delle sue inclinazioni e delle sue tendenze e non le ascrive al suo *vero sè stesso* », e quindi la legge morale « deriva dalla nostra volontà concepita come intelligenza, epperò *dal nostro vero io* » (1).

Ma in primo luogo, non sta affatto che, secondo il significato costante e comune delle parole, *io* sia la ragion pura. *Io* non sono le categorie vuote di questa ragione. Io — il nome foggiato per distinguere dal *tu*, dal *colui*, — sono queste categorie in quanto

---

(1) *Fondazione della M. dei C.* Sez. III, trad. cit., pagina 90 e seg. 92-100 e 104-105. — Si può forse, fino ad un certo punto (e sebbene sforzando per avventura alquanto il raffronto) riscontrare qualche analogia tra questo concetto di Kant e la posizione di Zenone in confronto dei filosofi a lui precedenti, quale ci è descritta da Cicerone: « Cumque perturbationem animi illi ex homine (dall'*io* umano complessivo, nel quale dunque comprendevano le passioni) non tollerent, naturaque et condoloscere et concupiscere et extimescere et efferri laetitia dicerent, sed ea contraherent in angustumque reducerent; hic omnibus, quasi morbis, voluit carere sapientem (la ragion pratica pura, alla quale quindi è identificato tutto l'*io* del sapiente). Cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent, et ratione expertes, aliaque in parte amini cupiditatem, alia rationem collocarent, ne his quidem assentiabatur. Nam et perturbationes voluntarias esse putabat, opinionisque iudicio (la « dialettica naturale » di Kant) suspici et omnium perturbationum arbitrabatur matrem esse immoderatam quamdam intemperantim ». *Acc. Post.* X.

piene del *mio* mondo soggettivo e personale. Se *io* fossi le categorie pure — che esistono in tutti — *io* sarei *tu,* sarei *colui,* sarei *tutti,* sarei *tutto*: — sarei precisamente *ciò* per far distinzione dal quale fu creato il nome *io*. Le categorie pure sono il substrato universale comune di cui soltanto *questa* particolare sopracostruzione prende, appunto per distinguersi da quel comune substrato, il nome di *io*. Io non sono le categorie, non sono la sintesi a-priori, come, sebbene sia vita, non sono *la* vita, ma *una* vita, *questa* speciale incorporazione della vita. *Io* non sono la conoscenza in generale, quella energia o attività di carattere universale che è la potenza di conoscere; ma *io* sono la combinazione che in e rispetto a un centro specifico e determinato avviene di questa potenza col mondo sensibile (1).

È vero che si può trasportare indietro a quel nucleo profondo, irreducibile e comune, che sono le

---

(1) Il Caird (*Hegel*), Londra, 1903, pag. 120) dice parlando di Kant: « What is the law of freedom ? It is that we should be determined only by the self; but *the self is nothing in particular;* it is the unity to wich all knowledge is referred; its only character is its universality. Hence, to be determined by the self is to be determined by the idea of universality ». Ma questo *self* è tanto poco l'*io* che è invece quel fondo di attività o energia universale e comune da cui voglio precisamente distinguermi dicendo *io*. Vien fatto di ripensare alle riflessioni di Ivan Iiithc nel racconto omonimo di Tolstoi: « L'esempio del sillogismo ch'egli aveva imparato nella *Logica* di Kisetever: — Kai è un uomo, tutti gli uomini sono mortali, dunque anche Kai è mortale — gli sembrava applicabile solo a Kai, ma niente affatto a sè stesso. Là, c'era Kai, un uomo, un uomo in generale; e la cosa era giustissima. Ma egli non era Kai, un *uomo in generale;* egli era sempre stato un essere differente ad ogni altro; egli era il piccolo Ivan, col papà, con la mamma, coi suoi fratelli Mitia e Volodia, coi giuocattoli, il cocchiere e la governante, poi con la piccola Katia, con tutte le gioie, le tristezze, i rapimenti, dell'infanzia, dell'adolescenza e della giovinezza ». — Questo è l'*io,* e non le categorie, l'*uomo in generale.*

categorie pure, il nome di *io* (onde appunto « l'*io* sono *tu* »). Ma allora bisogna tener chiaramente presente che quest'*io* non è più il mio *io,* ma l'Io unico, l'Io dell'universo, Dio; non è più, dunque, quell'*io* di cui si vuol parlare quando è all'uomo *come tale* che si attribuisce la libertà e l'autonomia morale (1). Quell'*io* unico si può bensì dire ciò che v'è di più anteriore ed occulto nei remoti recessi dell'*io* individuale, e si potrà anche chiamare il *mio io* più profondo. Ma è sforzare indebitamente il linguaggio chiamarlo il « vero » *io* — quando questo è il pronome che serve appunto per distinguersi da quel fondo comune.

In secondo luogo se, rimanendo nel campo della ragion pura teoretica si può affermare che l'io conosciuto è il fenomeno di quel noumeno che è *l'io* meramente intelligibile, ciò non vuol dire che sia fenomeno, e non invece anch'esso noumeno, l'*io* delle tendenze, dei bisogni, delle inclinazioni, della sete di felicità. Ciò non vuol dire che per esistere questo *io* abbia bisogno o di venire conosciuto o di trovarsi di fronte un mondo esterno, e che invece non vi sia in esso *a-priori* la categoria o forma universale di quelle tendenze e brame, e che in questa categoria o forma esso non abbia la sua esistenza veramente noumenica. Tale forma o categoria *a-priori* in

(1) Quel potente critico del mero razionalismo morale e giuridico che è lo Sthal, mette vigorosamente in luce che, secondo tale dottrina, « l'uomo, sebbene libero dal mondo esterno quale che sia, ha nella legge logica della sua coscienza un padrone inesorabile. Secondo questa legge si può dire *a-priori*, quali oggetti debba rappresentarsi, quali cose egli debba richiedere da sè stesso. E nondimeno questa legge non è l'uomo stesso; infatti, posto anche che essa sia la *natura* dell'uomo, non è certo la sua *volontà* ». Ciò che è posto in tale dottrina come libero (egli incalza) non è « se non una legge necessaria ». (*Op. cit., ed. cit.,* pag. 244 e 247).

cui consiste l'*io* delle brame, inclinazioni e tendenze, non è altro che la volontà schopenhauriana; e in questo almeno bisogna riconoscere che Schopenhauer ha aggiunto una concezione vitale alla catena del pensiero filosofico: in questo cioè, che se l'*io*-noumeno non è soltanto la volontà schopenhauriana, per lo meno è *anche* questa volontà, per lo meno questa volontà sta in esso come forma *a-priori* accanto alla ragione pratica pura. E in fondo tale volontà schopenhauriana non è se non quell'altra ragione che abbiamo visto palliata da Kant sotto il nome di « dialettica naturale », tratta alla piena luce del pensiero filosofico.

Il fatto adunque che l'*io* conosciuto non sia che il fenomeno dell'*io* conoscente, e questo quindi sia l'*io* noumeno, il « vero » *io;* e il fatto che il « vero » *io* sia solo « ciò che arriva alla coscienza, non per una influenza esercitata sui sensi, ma immediatamente »; questi due fatti non provano che il « vero » *io* sia solo la ragione pratica *pura,* perchè l'*io* della brama in generale (la volontà schopenhauriana) esiste *a-priori,* prima e indipendentemente dalle influenze particolari provenienti dai sensi, dalle particolari incorporazioni che assume, dal particolare contenuto che riceve quella brama universale. Perciò, anche l'*io* « vero », in senso kantiano, l'*io*-noumeno, non è interamente e solo ragion pratica pura, e questa si distingue da quello almeno come una parte si distingue dal tutto (1).

---

(1) Onde la giusta critica di A. P. Rogers: « Logical consistency was achieved at the cost of identifying the essence of the true self with a purely formal Reason, and of regarding feelings and desires as merely transitory accidents in self-consciousness. Here Kant's psychology was wrong, for the individual self includes feelings and desires as constituents » (*A Short History of Ethics*, Macmillan, 1911, pag. 203).

In ogni modo, la questione è sostanzialmente di parole. Se si dà il nome di *io* a quell'attività od essenza universale, risiedente in tutti, che è la ragion pura pratica, allora bisognerà dare un altro nome a quelle sedi speciali di essa, a quelle particolari incorporazioni di essa, che sono gli individui, come insieme, complesso e fusione di ragion pratica pura e di tendenze, inclinazioni, brame e bisogni. E allora sarà sempre vero che rispetto a quest'ultima cosa — rispetto all'individuo — quell'attività a cui si dà il nome di « vero » *io* (la ragion pratica pura) è un «altro da sè»; che il comando che questa dà a quello, cioè all'individuo, è il comando di un « altro »; che cioè la morale non è autonoma rispetto a lui, all'individuo, ma solo rispetto a questo « altro da lui » a cui diamo il nome di « vero » *io* (1).

III.

Kant, del resto, come notavamo, è venuto egli stesso accentuando e approfondendo, in opere posteriori, questa distinzione tra la ragion pratica pura e l'*io* umano, che, nella *Fondazione,* aveva cercato di cancellare.

Decisiva, da tal punto di vista, è l'opera, *La Reli-*

---

(1) Il Lerminier pone assai bene in luce la diversità tra l'*uomo* e la *ragion pratica pura* con queste parole: « L'homme est capable d'intelligence par la raison, lumière intérieure et divine... Mai cette raison qui le conduit et l'illumine se distingue de lui-même et de sa nature individuelle : rayon d'en haut, lampe éternelle suspendue par la main de Dieu, elle éclaire l'homme comme un temple divin, elle est l'étoile de l'umanité ; impersonelle, elle mène l'individu. — L'homme est capable de liberté par la volonté, centre profond de son être individuel ; différente de la raison, qui n'est humaine que par accident, la volonté est l'homme même, c'est lui, c'est moi ». (*Introduction générale à la Histoire du Droit,* Cap. I).

gione nei limiti della ragione, di cui, per suffragare questa nostra affermazione occorre richiamare l'argomentazione fondamentale.

L'uomo — tale la questione con cui si apre questo libro — è buono o cattivo ? Per rispondere bisogna osservare che le tendenze primitive della natura umana, riferentisi immediatamente alla volontà, sono di tre specie: 1) tendenze relative all'animalità (amore fisico di sè, conservazione, riproduzione, vita in società); 2) tendenze relative all'umanità, cioè all'uomo come essere sensibile e ragionevole, le quali sono le tendenze riguardanti l'amore di sè suscitato dalla riflessione, dalla comparazione, dall'intelligenza e che quindi presuppone lo sviluppo della ragione teoretica; 3) tendenze relative alla personalità, cioè all'uomo in quanto essere ragionevole e inoltre morale e responsabile; e che consistono nell'attitudine a sentire per la legge morale una stima capace di determinare la volontà; poichè, sebbene solo mediante la libertà questa stima possa diventare motivo determinante d'una risoluzione effettiva, è però necessario, perchè essa possa diventarlo, che vi sia nella natura umana una disposizione a cui non si colleghi nulla di cattivo.

Tale disposizione donde scaturiscono le tendenze di questa terza classe è nient'altro che la ragione pratica pura. E qui osserviamo tosto che, poichè la ragion pratica pura è limitata a questa terza classe, la ragione che occorre a render possibili le tendenze della seconda classe dev'essere una ragione diversa dalla ragion pratica pura. D'altra parte, non può essere nemmeno ragione teoretica come meramente tale, perchè qui si tratta di ragione che riguarda non semplicemente la conoscenza, ma anche l'azione. Ci troviamo dunque di fronte ad una speciale direzione o attività della ragione teoretica, ad una direzione

di essa che ha tratto al « da farsi », alla pratica, e che pure non è quella che Kant chiama ragione pratica pura. O, se si vuole, ci troviamo di fronte alla constatazione che la ragione teorica come tale, non si limita alla semplice conoscenza, ma si esercita altresì nel campo pratico; e, per conto suo, quando il campo pratico è abbandonato ad essa, quando il campo pratico non le è sottratto e non è invece affidato a quella che Kant chiama ragion pratica pura, si esercita in quel campo pratico, amoralmente: amoralità che può diventare immoralità (1); cosicchè Kant in una nota, per il nostro argomento assai importante, quivi apposta, dice che non si può considerare la personalità come già contenuta nel concetto di umanità; che bisogna invece considerarla come una disposizione particolare; che, infatti, da ciò che un essere è dotato di ragione non ne segue che questa ragione contenga un potere di determinare il libero arbitrio mediante la semplice rappresentazione del carattere di universalizzabilità inerente alle sue massime; che l'essere più ragionevole del mondo potrebbe aver bisogno di motivi tratti dagli oggetti dell'inclinazione per determinare il suo libero arbitrio, e potrebbe, pur impiegando la più grande ragione a riflettere sulla maggior somma dei motivi, non sospettare nemmeno l'esistenza della legge morale che comanda assolutamente e si proclama da sè motivo supremo; che, infine, se questa legge non fosse data in noi, nessuna ragione potrebbe farcela scoprire nè decidere l'arbitrio ad adottarla.

---

(1) Come si vede, e come mostreremo meglio più innanzi, qui (e quindi, per quanto abbiamo detto più sopra, anche nella volontà schopenhauriana) si può scorgere la radice della notevolissima dottrina con cui il Croce completa l'idealismo classico: quella delle due forme, utilitaria ed etica, dello spirito pratico.

In questa speciale attività della ragione teoretica abbiamo adunque qualche cosa di affine alla « dialettica naturale » che abbiamo già incontrato, o per lo meno qualche cosa che a questa « dialettica naturale » può dar origine. Ritroviamo, dunque, qui quel dualismo di ragioni in cui ci siamo imbattuti nella *Fondazione* e possiamo quindi riassicurarci che per Kant la sfera dell'*io* non è interamente ragion pratica pura.

Ora (proseguendo nell'esposizione del pensiero svolto da Kant nella *Religione*) non è possibile immaginare una disposizione primitiva al male nella natura umana. Perchè per male, non s'intende qui ciò che in una tendenza può esservi di contrario alla ragione, ma solo ciò che vi è di contrario alla ragione in una risoluzione libera. Pure il principio della possibilità del male esiste nell' uomo. Esso dunque non può che essere il prodotto della sua libertà.

Il principio del male deve, insomma, consistere in una manifestazione della libertà già cattiva, contenente il germe di tutte le ulteriori cattive manifestazioni della libertà stessa. Ma poichè il carattere intimo del male e del bene è nella regola che la persona sceglie liberamente per la sua condotta, così il principio della possibilità del male deve trovarsi in una massima unica e generalmente cattiva, che abbraccia e produce tutte le massime cattive.

Questa massima generale non può essere che la risoluzione libera e generale di allontanarsi all'occasione dalla legge morale. Di guisa che la tendenza al male è un fatto primitivo che precede ogni azione particolare della volontà; fatto primitivo che ha già corrotto interamente la volontà, e reso l'uomo cattivo. È, in una parola, il *peccato originale*, e si chiama male assoluto o radicale perchè è la radice di ogni male nell'uomo.

In quale delle tre classi di tendenze che abbiamo

enumerate potrebbe aver sede questo principio del male ? Non, intanto, nella terza, che è per definizione, la tendenza al bene. Forse dunque in una delle altre due ? Ma questo principio del male non può risiedere nelle tendenze della prima classe, in quelle che si riferiscono alla sensibilità. Infatti, noi non siamo responsabili dell'esistenza di esse, perchè essendo queste tendenze naturali, noi non ne siamo gli autori. Esse possono soltanto essere occasione di virtù, dando motivo a manifestare la forza del sentimento morale; ma ogni atto che ha il suo motivo sufficente nella sensibilità sola non appartiene al dominio della morale, sia esso o no conforme a ragione.

Il principio del male non può nemmeno risiedere nella ragione, perchè è impossibile che la ragione distrugga interamente in sè l'autorità della legge morale, cosicchè l'opposizione a questa legge divenga il motivo che determina costantemente l'azione. In tal caso l'uomo, sarebbe non uomo, ma un essere diabolico.

Il male morale non proviene dunque nè dalla sensibilità nè dalla ragione. E allora, donde scaturisce?

In forza della disposizione che l'uomo ha per il bene, la legge morale si impone a lui irresistibilmente. Essa, anzi, sarebbe per l'uomo un principio sufficiente di volontà, ed egli l' adotterebbe come massima suprema della sua condotta, se nessun altro motivo lottasse contro di essa. Ma, in forza della tendenza naturale della sensibilità, in sè ugualmente innocente, anche il piacere e il dolore sono motivi che agiscono inevitabilmente sull'uomo. Ora il male nasce da ciò che l'uomo inverte nelle sue massime l'ordine morale dei motivi; e fa dell'amore di sè e di tutte le tendenze che ne derivano, la condizione della sua obbedienza alla legge morale, mentre do-

vrebbe fare della legge morale la condizione suprema della soddisfazione dei suoi istinti e adottarla nelle sue massime come solo motivo della volontà.

Questa inversione dei motivi — che è il male morale e radicale — è un atto di libertà. Ma la libertà non esiste nello spazio e nel tempo, nel campo dei fenomeni sottoposti interamente alla causalità. La libertà esiste solo fuori dello spazio e del tempo, per l'*io* noumenico. Quindi questa inversione dei motivi fu compiuta fuori del tempo dall'*io* noumenico; ed è appunto il fatto simboleggiato dalla Scrittura col mito del peccato originale e della caduta di Adamo.

Ed ecco perchè — sebbene a rigore non si possa asserire una disposizione primitiva pel male nella natura umana — si deve dire in un certo senso che, poichè quell'inversione dei motivi, origine del male radicale, fu compiuta fuori del tempo, dall'*io* noumenico, la tendenza al male è un elemento primitivo e necessariamente legato all'essenza dell'uomo; che essa fa parte della realtà dell'uomo; che quindi, sotto questo punto di vista, è naturale; che l'uomo, a cagione di questa tendenza, può essere considerato cattivo per natura.

La malvagità radicale — conclude Kant — o principio cattivo, è opposta alla santità, che rappresenta il principio buono, cioè alla perfezione morale della natura umana (e tale principio buono non è altro, come si vede, che la ragion pratica pura). Questo principio è un ideale che ci si può raffigurare, riguardo alla sua origine, come esistente in Dio da tutta l'eternità; riguardo al mondo, come lo scopo della creazione, come la parola, il *sia*, il verbo, che ha fatto sì che tutte le cose sono e senza il quale nulla di ciò che è fatto esisterebbe; e riguardo alla natura umana, come qualche cosa che essa natura non ha fatto — tale l'espressione di Kant — ma che ha preso stanza in

essa, senza che si possa comprendere come essa abbia potuto essere suscettibile di riceverla; come qualche cosa che dal cielo è disceso in terra, e che l'umanità ha ricevuto in sè. Il verbo è divenuto carne, ha preso dimora in noi, e si presenta sotto l'immagine della divinità che discende fino all'uomo nella condizione d'abbassamento di figlio di Dio, che si unisce all'uomo e lo eleva alla divinità.

Orbene: nella *Fondazione* Kant aveva, come si è visto, identificato l'*io* con la ragion pratica pura dicendo che questa è il « vero » *io* perchè è l'*io* noumenico, mentre l'*io* affetto dalla sensibilità è l'*io* fenomenico; per cui le tendenze sensibili non vengono dall'uomo attribuite « al suo vero sè stesso ». Ma qui nella *Religione* noi vediamo nettamente ripudiata questa identificazione, e apertamente ristabilita la distinzione che già balenava nella *Fondazione*. È proprio nell'*io* noumenico, secondo *La Religione*, che, accanto alla ragion pratica pura, si manifesta la tendenza che lo determinò all'inversione dell'ordine dei motivi, cioè in sostanza la tendenza al male. Neppure l'io noumenico è dunque tutto ragion pratica pura, se in esso sta anche l'attività che lo determinò a quell'inversione, cioè un'attività cattiva. In ogni modo, secondo *La Religione*, nella natura umana, nell'*io* umano, in quell'*io* che teniamo presente quando parliamo di autonomia morale e di libertà del volere, il principio cattivo è già innestato, sì da potersi l'uomo, in un certo senso, considerare cattivo per natura. Dunque il principio cattivo sta accanto alla ragion pratica pura proprio nella sfera dell'*io* umano; dunque questo non si può identificare con quella ragione; dunque essa e il suo comando rappresentano, per la cerchia totale dell'*io*, un « altro da sè ».

Tanto « altro » che quel carattere di extranaturalità della ragion pratica pura, che noi avevamo rintrac-

ciato in principio della *Fondazione* là dove Kant ci parla della ragione « concessaci » allo scopo di creare una volontà buona in sè stessa, e venuta, quasi, ad innestarsi a tal uopo sugli istinti naturali turbandone il regolare andamento — questo carattere viene infine interamente alla luce nella *Religione*, dove la ragion pura pratica, la virtù, è esplicitamente diventata (e, anche qui, questo pensiero lumeggia il senso profondo dei precedenti concetti kantiani), il raggio di Dio disceso ad incarnarsi nell'*io* umano.

IV.

Finalmente, non vogliamo trascurar di rilevare che questa « alterità » della ragion pratica pura, della morale, finisce persino per acquistare agli occhi di Kant una specie di personalizzazione. Poichè nella *Dottrina della Virtù* egli avverte come nella coscienza l'uomo, sebbene non abbia da fare che con sè medesimo, sia costretto dalla sua ragione ad agire come dietro l'ingiunzione di un'altra persona. Avviene (dice Kant) come in una causa giudiziaria. Concepire colui che è accusato dalla propria coscienza come se non fosse *che una sola e stessa persona* col giudice, è assurdo, perchè allora l'accusatore sarebbe sempre sicuro di perdere. Quindi, la coscienza dell'uomo, se non vuol contraddirsi, dovrà sempre concepire un giudice delle sue azioni *altro* da essa.

Ma (avverte Kant) questa doppia personalità che l'uomo, il quale si accusa e si giudica nella sua coscienza, deve concepire in sè stesso; questo doppio *io*, il quale da un lato è costretto a comparire tremante alla sbarra di un tribunale, e, dall'altro lato, vi esercita la funzione di giudice, è un fatto che ha bisogno di essere spiegato. Io, accusatore e accusato ad un tempo, sono lo stesso uomo; ma, in quanto suddito

della legislazione morale, in cui l'uomo (noumeno) è sottomesso ad una legge che egli dà a sè stesso, devo considerarmi come un altro essere dall' uomo sensibile e dotato di ragione.

Si noti qui che tale ragione dell'uomo sensibile non può essere, come spiega qualche commentatore (1), la ragion teoretica meramente tale, perchè questa è essenzialmente posseduta anche dall'uomo noumeno, e allora non si potrebbe più accennare a questa dote della ragione nell'uomo sensibile precisamente nell'atto in cui si vuol distinguerlo dall'uomo noumeno.

Noi scorgiamo piuttosto in questa ragione di cui Kant dichiara qui dotato, particolarmente e in contrapposto all'uomo noumeno, l'uomo sensibile, quella speciale attività della ragione che si esercita nel campo pratico e che pure è diversa dall'attività di quella che Kant chiama ragion pratica pura; quella direzione della ragione che corrisponde alle tendenze primitive dell'uomo enumerate dalla *Religione* nella seconda classe (a quelle cioè derivanti dall'amore di sè che ha l'uomo, non come semplice animale, ma come uomo) — quell'attività della ragione che è amorale e può diventare immorale, e che forma, o da cui scaturisce, la « dialettica naturale » della *Fondazione*.

Kant segue rilevando come questa distinzione tra i due uomini, noumeno e sensibile, sia quella delle facoltà (superiori e inferiori) che caratterizzano l'uomo. Il primo uomo è l'accusatore, il secondo colui che è giuridicamente incaricato della difesa dell'accusato, cioè il suo avvocato. Il giudice interiore pronuncia la sentenza.

---

(1) Per es. BURDEAU nella traduzione francese del *Fondamento della Morale* di Schopenhauer, Cap. II, § 9.

Questo giudice legittimo della coscienza (prosegue Kant), deve poter scrutare i cuori, essere concepito come una persona di cui tutti i nostri doveri in generale possano essere considerati come ordini, ed avere l'onnipotenza, poichè altrimenti sarebbe un giudice che non riuscirebbe ad assicurare l'osservanza dei suoi pronunciati. Bisogna dunque concepire la coscienza come il principio soggettivo d'un conto da rendersi a Dio delle proprie azioni. Sicchè l'uomo (pur senza che la ragione teoretica gli permetta di ammettere come reale fuori di sè quest'essere supremo) giunge a considerare i dettami della coscienza come qualche cosa di cui deve rispondere davanti ad un essere santo diverso da lui, ma a lui interiormente presente nella ragione che gli detta le leggi morali, e a sottomettersi alla volontà di quest'essere come alla regola dell'onesto (1).

Per quanto non risulti troppo chiaramente (2) da questo testo kantiano quali funzioni della coscienza rappresentino specificatamente le parti di accusatore, accusato, avvocato e giudice — nè, per la nostra disamina, importa cercar di chiarirlo — sta tuttavia il fatto che non solo troviamo qui adunque nettamente stabilito che nella cerchia dell'*io* si distinguono quasi due persone, la ragion pratica pura e il resto dell'*io*, l'*io* sensibile con la sua ragione o dialettica naturale; sicchè l'*io* umano totale (il « vero » *io*) non può identificarsi con la prima; — non solo questo concetto prende, agli occhi di Kant, una personalizzazione pressochè materialmente visibile; — ma la ragion pratica pura risulta potersi tanto poco identificare col « vero » *io* umano, che essa, come abbiamo

(1) *Metafisica dei Costumi, Dottrina della Virtù*, § 13 (pag. 74, 74 n. 1, e 75 della traduz. Vidari, Pavia 1911).

(2) È l'opinione anche di Schopenhauer (*Il Fondamento della Morale*, l. c.).

già trovato nella *Religione,* diviene qui un essere santo *diverso* — l'espressione è di Kant — dall'uomo, ma a lui interiormente presente nella ragione. Non l'*io* umano è, adunque, la ragione pratica pura e la legge morale che essa apporta, ma l'« altro da lui », l'*io* divino. Essa non è il nostro *io,* ma solo quel tanto dell'*io* divino che nel nostro *io* trova stanza (1).

V.

L'affermazione dell'autonomia della morale rispetto all'*io umano* non regge adunque che sulla base d'una identificazione arbitraria tra quest'*io* e la ragion pratica pura e dello spostamento del nome di *io* da quel centro sensibile e intelligente che è l'uomo ad una energia universale che non è lui (esattamente come l'elettricità non è una lampada elettrica), sebbene sia in lui incorporata.

L'*io* (si parla sempre dell'*io* come agente, prescindendo dall'*io* come teoreticamente conoscente) non è la ragion pura pratica. Non si può stabilire l'equazione: *io* = ragion pura pratica, equazione la quale vorrebbe dire che la sfera dell'*io* è la stessa di quella di tale ragione, e questa la stessa della prima; che, insomma l'*io* è fatto di sola ragion pura pratica e che quindi (poichè questa si considera una cosa sola con la morale) il male non appartiene al suo « vero sè

(1) Se così non fosse, come si potrebbe parlare di « imperativo categorico » in morale? È un'osservazione, che ha un'apparenza semplicistica, ma possiede in realtà una grande forza logica, quella dello Jhering: « Imporre un imperativo a sè stessi è inconciliabile col concetto che esige due volontà opposte, l'una che domina, l'altra che si sottomette... Gli imperativi a sè stesso sono una *contradictio in adjecto* ». (*Zweck im Recht,* I, Cap. VIII, § 189).

stesso » (1). Invece molti altri elementi oltre questa ragione vi sono proprio nella sfera del « vero » *io*, di ciò a cui va dato questo nome: le inclinazioni sensibili, la sete di felicità, la brama universale nel senso schopenhauriano, quell'altra ragione che abbiamo visto spesso accennata dal Kant, l'egoismo, quello egoismo che, come dice la parola, è anzi ciò che, per consenso comune, costituisce la maggior parte dell'*ego*.

La sfera dell'*io* non è dunque uguale alla ragion pratica, non è tutta composta di questa. Vi sono in essa altri elementi, e accanto a questi anche quella ragione. La ragion pratica pura, ossia (per Kant) il bene morale si inserisce adunque, quasi a dire, nella sfera dell'*io*, accanto a tutti quegli altri elementi.

Ma che cos'è la ragion pratica pura? È un'attività, un'energia, un'essenza, che è comune a molti, anzi, per Kant, a tutti. Ora, ciò che è comune a molti (si pensi alla società, alla fede politica o religiosa, alla patria, ecc.) è qualche cosa di più ampio dell'*io* e che esce dai suoi confini. La ragion pura pratica è dunque qualche cosa di più ampio dell'*io* che viene ad inserirsi nell'*io*. Ma nell'istesso tempo essa non occupa tutto l'*io*, perchè vi sono in questo quegli altri elementi. Se essa occupasse solo una parte del-

(1) È questa la tesi riaffermata rigorosamente dall'Amendola nell'opuscolo *La volontà è il Bene*. La tesi dell'Amendola è, come si vede, quella stessa iniziale di Kant, poichè dire: *io* = ragion pratica pura, è precisamente (stante l'identità, posta da Kant, tra ragion pratica e morale) come dire: volontà = bene. Se non che Kant, come abbiamo dimostrato, insinuò accanto a questa tesi, negli stessi testi in cui l'affermava, il germe della deviazione da essa, terminando poi per allontanarvisi del tutto. — Il Croce, invece, con la forma utilitaria dello spirito pratico, reintroduce, come mostreremo, la possibilità del male (morale) nella sfera dell'*io*. In questo senso, la tesi dell'Amendola è l'antitesi di quella del Croce.

l'*io* ma fosse limitata ai confini di questo, l'*io* potrebbe dirla una cosa *propria*. Se essa fosse più larga dell'*io* ma occupasse tutto l'*io* [il che, se mai, non avrebbe luogo se non in quella che Kant chiama la « volontà santa » (1)], l'*io* potrebbe dirsi una cosa sola con la ragion pura pratica, perchè egli sarebbe interamente fatto *suo* da essa e da essa costituito. Ma qui non abbiamo nè l'una nè l'altra cosa, poichè la ragion pura pratica occupa solo una parte dell'*io* e nello stesso tempo lo oltrepassa. Allora, necessariamente, essa, pure identificandosi parzialmente con l'*io*, pure impossessandosene in parte, non può essere, rispetto ad esso, che un « altro da sè » precisamente come la patria, benchè si identifichi con una parte dell'*io* di ogni cittadino, è pure per ciascuno di questi sentita come un « altro da sè », poichè nessun cittadino è *tutto* e *solo* patria.

Quanto più il segmento che la ragion pura pratica delimita ed occupa nella circonferenza d'un *io*, sarà largo, quanto più cioè sarà ampia la parte di *io* che la ragion pura pratica ha fatto propria, tanto più l'individuo tenderà a sentirsi immedesimato con essa e a dire: *io* sono la ragione che comanda alle inclinazioni. Quanto più quel segmento sarà piccolo, tanto più l'individuo tenderà a sentirsi immedesimato con le sue inclinazioni sensibili e a dire: *io* sono le mie passioni. Ma anche nel primo caso la ragion pura pratica è sempre un « altro da sè » tranne tutt'al più

(1) « Si la raison pure était... vraiment pratique par elle-même, elle devrait alors se réaliser librement du premier coup; nous devrions tous... être des dieux, tout au moins des saints, tout au moins des volontés absolument bonnes par l'intention. Or, nous ne sommes ni dieux ni saints; la raison pure n'est donc pas pratique par elle-même et par elle seule ». Fouillé, *Critique des Systèmes* ecc., pagina 194).

per la volontà che sia diventata perfettamente santa. Però per la volontà perfettamente santa è solo *attualmente* che la ragion pratica pura non è « altro da sè », solo da *quando* quella volontà è diventata perfettamente santa, solo *da quando* essa compie tutto il bene spontaneamente, senza alcuno sforzo, senza costrizione interiore, solo *da quando* la ragion pratica pura è giunta ad impossessarsi di *tutto intero* il suo *io*. Dunque anche per la volontà santa (sebbene *ora* la ragion pratica pura non sia più per essa un « altro da sè » perchè essa volontà è *ora* interamente fatta *sua propria* da quella ragione) anche per la volontà santa la ragion pratica si presenta come *originariamente* un « altro da sè », anche per essa sta sempre il carattere d'« alterità » *originaria* di quella ragione, anche per essa questa appare (traducendo in linguaggio religioso) la volontà di Dio che l'ha a poco a poco interamente conquistata, terminando col fondersi del tutto con essa.

Amiamo qui avvertire come il concetto di eteronomia implicito nel kantismo (e in generale nell'idea di obbligazione morale) sia stato avvertito e maestrevolmente messo in luce, fino ad un certo segno, dal Petrone (1). Il quale però, nello sforzo di escludere, ciò non ostante, l'ontologismo, e di tenersi stretto allo psicologismo e all'umanesimo di cui « la forma di spirito della filosofia e della vita del nostro tempo è tutta impressa », e quindi di conservare predominante il principio dell'autonomia, ha presentato il momento eteronomico dell'etica press'a poco — sebbene non senza lasciare in chi legge qualche incertezza e fluttuazione — come una nostra illusione,

---

(1) *L'Eteronomia come momento del dovere* (Memoria letta al Congresso di Filosofia dell'ottobre 1909, pubblicata in *Coenobium,* Anno III, Fasc. VI).

come cioè la proiezione che noi stessi facciamo d'un comando *nostro* fuori di noi. Così, per lui, l'eteronomia si manifesta semplicemente « come stato dell'anima o come esperimentazione dell' interno » ed essa vuol dire soltanto rapporto di plusvalenza « fra due momenti e due contenuti interiori della coscienza stessa » per cui « l'*altro* non è più fuori di noi, ma in noi ». Il Petrone avverte che « Kant, l'assertore fervido dell'autonomia, rese testimonianza di questa logica della coscienza » e quindi « non eliminò, nè poteva, l' eteronomia »; ma aggiunge che egli « la trasferì dagli ordini transsubbiettivi nella interiorità del soggetto volente ». Sebbene poi accentui il fatto che « l'ideale che è pure affermato da noi, si oppone a noi, si allontana da noi »; che esso appare « alla mia coscienza come emergente da una fonte superiore di autorità e di imperio »; e che, insomma, il dovere assume veramente il suo carattere di obbligatorietà quando « si affermi come una realtà e un potere autonomo, si presenti come *un altro* ».

Queste osservazioni del Petrone sono degne di rilievo, perchè assai di rado si riscontra nella filosofia contemporanea il riconoscimento, anche ridotto in termini limitati e parziali, del carattere eteronomico della morale. Ma noi crediamo d'aver più esplicitamente assodato, e seguendo precisamente la traccia del pensiero kantiano, che la ragione (dalla quale unicamente per il kantismo è data e scaturisce la legge morale), non è l'*io* umano, bensì la ragione come essenza o attività di carattere universale, la quale, poichè si inserisce nell'*io* tra gli altri elementi che lo compongono e nell'istesso tempo esorbita da esso, è, effettivamente, e non per illusoria proiezione della nostra coscienza, rispetto all'*io*, un « altro da sè ». Sicchè tale ragione lascia già trapelare nel pensiero kantiano, e specialmente nelle

ultime fasi di esso, — e vedremo sempre meglio in seguito manifestare — il suo carattere di universale di fronte al particolare, di superindividuale di fronte all'individuale, di trascendente rispetto al *me*, cioè di Dio. È appunto per il fatto ora avvertito che la ragione apparisce essere Dio al Malebranche, secondo il suo concetto fondamentale che possiamo richiamare usando le parole con cui egli dà principio al suo *Traité de Morale*: « La *Raison* qui éclaire l'homme est le *Verbe* ou la Sagesse de Dieu même. Car toute créature est un Etre particulier, et la raison qui éclaire l'ésprit de l'homme est universelle » (1).

VI.

Il comando della morale si presenta dunque all'*io* come il comando di un « altro da sè ». Il carattere di esso si rivela essere per l'*io* essenzialmente quello dell'eteronomia, e la vita morale quindi si manifesta come obbedienza a qualche cosa che è esterno a noi e ci trascende, sebbene nell'istesso tempo penetri parzialmente in noi e con noi *in parte* si identifichi; come obbedienza « ad un'autorità che ha in-

(1) MALEBRANCHE, *Traité de Morale* (Parte I, Cap. I, § 1, Paris, Thorin, 1882). — Ed è perciò che per Malebranche, come per Agostino, la voce che internamente ci ammonisce è esplicitamente la voce d'un Altro da noi. « Comme l'opération de Dieu en nous n'a rien de sensible, on croit se répondre à soi-même et se faire des reproches, lorsque la raison universelle nous répond et nous réprend dans le plus secret de nous-même ». « Lorsque nous rentrons en nous - même, pour decouvrir quelque vérité que ce soit ce n' est pas nous qui nous répondons, mais c' est le maître interieur qui habite en nous ». (Id.; Parte I, Cap. X, § VI e Parte II, Cap. III, § X).

nalzato il suo trono nella più recondita essenza dell'essere nostro » (1).

E in realtà soltanto il fatto che la morale è un «altro da noi » inseritosi nella cerchia del nostro *io*, riesce a spiegare i conflitti morali, l'urto interno tra il desiderio e il dovere, il senso di dominazione e di vincolo che avvertiamo spesso di subire quando un ideale di virtù ci astringe ad una condotta del tutto contraria alle nostre inclinazioni. Circostanze che non avrebbero spiegazione — anzi non esisterebbero — nell'ipotesi dell'autonomia, nell'ipotesi cioè che la morale sia propriamente il nostro « vero » *io* quale concretamente ed umanamente esiste.

Quel fatto è anche il solo che spiega perchè la morale risulti (come diremo meglio più innanzi) nello stesso tempo disinteressata e interessata: come cioè essa non si possa dedurre dalla cerchia del nostro proprio e particolare interesse e piacere, eppure abbia il suo fondamento in una potente attrattiva da noi stessi sentita. Situazione che rimane effettivamente contradditoria e inesplicabile finchè si concepisce la morale come volontà scaturente direttamente ed unicamente dalla cerchia del nostro *io*; e che soltanto col concetto dell' eteronomia si può soddisfacentemente interpretare. La morale, cioè, è disinteressata perchè è l'azione impostaci da qualche cosa di « altro » dal nostro *io*, da qualche cosa che non ha la sua fonte e non trova i suoi motivi nelle inclinazioni, nelle tendenze, nel piacere proprio di questo, e che perciò l'*io* sente come ingiunzione d'azioni da lui non volute e inibizione di azioni volute, come sacrificio e mortificazione. Ed essa è interessata, perchè questo « altro » è pure inserito in noi, e

---

(1) Caird, *Introduzione alla Filosofia della Religione* — (Piacenza, 1909, pag. 297).

vuole e vive come una parte di noi; è, come a dire, il conquistatore che ha fatto propria una nostra provincia e si è con essa amalgamato, e ciò che esso per mezzo nostro fa (vale a dire l'azione morale) lo fa perchè questa è la sua volontà e il suo piacere (1).

---

(1) L'eteronomia della morale trova la sua rappresentazione materiale in una funzione che ebbe grandissima importanza (e in parte la conserva ancora) nella pratica del cattolicesimo: nella funzione del confessore e del direttore spirituale. Che cos'è il confessore e il direttore spirituale? Nella sua funzione ideale, egli non è che il segmento di ragion pratica pura che viene ad inserirsi nel nostro *io*, e che realizza materialmente quell'« alterità » di essa ragione la quale in via concreta deve manifestarsi nel non tener conto degli elementi sensibili ed egoistici nostri, ciò che appunto solo un « altro » materiale, come è il direttore spirituale, può veramente effettuare nei suoi comandi morali, perchè una persona che è materialmente « altra da noi » ignora, non partecipa, non sente, i motivi sensibili ed egoistici *nostri in particolare*. Egli non è, dunque, se non l'« altro da noi » della morale, la sfera trascendente la nostra coscienza e « altro » da essa, che guida e comanda e a cui si confida tutto l'*io*, fin nel suo più intimo. È l'« altro da noi » della morale che, volendo essere efficacemente operativo, non si limita più ad un comando complessivo ed astratto, ma si particolarizza in una continuità di comandi e di direzioni minute, si dirama per entro le nostre fibre più nascoste e sottili, e tutte le pervade e di tutte si impossessa. È dunque l'espressione visibile e personalizzata del carattere d'« alterità » che possiede il comando morale.

CAPITOLO III.

L'eteronomia morale nel positivismo

Abbiamo visto nel capitolo precedente, come Kant pretendesse di unificare perfettamente i due sensi della parola « autonomia » e ciò mediante il fallace tentativo di identificare il « vero » *io* umano con la ragione considerata in universale, astratta « dalla disposizione naturale propria dell'umanità » e dalla « direzione speciale che sarebbe propria alla ragione umana » (1); con l'asserire che è in tale ragione in universale che consiste ciò a cui noi diamo propriamente il nome di nostro *io,* e che tutte le nostre inclinazioni, passioni ed affetti, tutto il nostro mondo, vivo e vissuto, di amori e di odii, di dolori e di gioie, di aspirazioni e di fatiche, — tutto questo, che è per noi quanto vi può essere di più realmente e intimamente io — al « vero » *io,* invece, non appartiene, ma sta in una sfera che non è quella di lui.

Tentativo fallace, diciamo, precisamente perchè si fonda sull'arbitraria confusione della ragione in universale, che è il substrato generico, uniforme, incoloro dell'*io,* con quei singoli tratti o frammenti di essa che vengono variamente riempiti e coloriti da quei diversi mondi sensibili che sono invece quelli

---

(1) *Fondazione,* Parte II (pag. 56 della traduzione Vidari, Pavia, 1910).

che costituiscono veramente l'*io* o le particolari individualità. Ed è precisamente stante la fallacia di questo tentativo che i due sensi che abbiamo messo in luce della frase « autonomia della morale » persistono con le loro direzioni divergenti.

Ora, non certamente nel secondo senso, ma bensì nel primo, l'utilitarismo rappresenta uno sforzo per realizzare in modo più vero, concreto e realmente umano che non abbia fatto Kant, l'autonomia della morale; rappresenta lo svolgimento d'uno dei due lati del pensiero kantiano, cioè del primo da noi indicato dei due sensi che, in Kant, erano entrambi racchiusi nell'espressione « autonomia della morale » e che egli si era sforzato invano di costringere in questa ad unità. Infatti, se per autonomia si deve intendere il comando dato dall'*io* umano a sè medesimo, il comando di sè a sè stessi, il comando che *mi* viene da *me* e non da altri; e se, d'altra parte, l'*io* umano non è ragion pratica pura, ma ragione improntata e colorita dalle inclinazioni, dai desideri, dalla tendenza al piacere ed all'utile; allora ne deriva che l'autonomia consisterà, non nel comando che proviene dalla ragion pratica pura, ma in quello che sorge da quest'altra ragione plasmata di impulsi al piacere ed all'utile (precisamente cioè da quella « disposizione naturale propria dell'umanità », da quella « direzione speciale » della ragione *umana* che Kant, appunto nell'atto in cui cercava di stabilire l'autonomia morale *umana*, aveva voluto escludere) — giacchè soltanto il comando di quest'altra ragione veramente umana, è il comando che l'*io* umano dà a sè stesso. Dimostrando quindi che il comando di tale ragione propriamente umana è il comando morale, si veniva a stabilire che il comando morale scaturisce non dalla sola ragion pratica pura che è in *me*, ma non è *me*, sibbene da tutta la

sfera dell'*io* comprese appunto le inclinazioni, l'interesse, l'egoismo; si veniva a stabilire l'autonomia della morale nel senso che questa è veramente il comando cui noi, nella nostra condizione umana, possiamo e dobbiamo chiamare il comando di sè a sè stessi.

Questo è ciò che ha cercato di fare, nel campo della morale, il positivismo, del quale si deve dunque dire che il suo obbiettivo iniziale era di proseguire e realizzare, in forma veramente concreta, lo sforzo di Kant per attuare un'etica autonoma, nel senso indicato. Ora noi ci proponiamo di mettere in luce, prendendo in esame quelli che ci sembrano i momenti essenziali delle due correnti del positivismo morale (la prima delle quali si può forse considerare più completamente rappresentata dallo Stuart-Mill, la seconda dall' Ardigò) come il positivismo, partendo dall'intento di fondare un'autonomia della morale più reale e concreta di quella di Kant, abbia alla sua volta finito per trapassare in una vera e propria eteronomia.

I.

Come è notissimo, lo Stuart-Mill stabilisce per fondamento della sua dottrina il principio che — intendendosi per felicità il piacere o la privazione del dolore, e per infelicità il dolore o la privazione del piacere — le azioni sono giuste quando tendono a promuovere la felicità, ingiuste quando tendono a produrre il contrario di questa.

Però, per piacere non si devono, secondo il Mill, intendere le soddisfazioni più sensuali e basse, bensì i piaceri superiori che corrispondono alle facoltà più elevate dell'uomo. Il criterio per distinguere questi da quelli è il fatto che di due piaceri

uno sia preferito da tutti o quasi tutti quelli che li abbiano esperimentati entrambi. « Il giudizio di coloro i quali si sa aver esperienza dell' uno e dell'altro, o se essi non sono d'accordo, il giudizio della maggioranza di essi, deve ammettersi come definitivo » (1).

Nemmeno è la massima felicità dell'agente che si deve tenere esclusivamente presente, ma la più gran somma di felicità nel complesso, sicchè la morale utilitaria consiste nelle regole e precetti di condotta mediante cui un'esistenza quanto più è possibile esente da dolori e ricca di godimenti sia « assicurata a tutta quanta l'umanità; e non a questa sola, ma, per quanto il consenta la natura delle cose, a tutta intera la creazione senziente ». Quindi se taluno rinuncia alla propria felicità (come fa spesso volontariamente l'eroe o il martire) ciò si fa per amore di qualche cosa che si apprezzi di più della felicità individuale; ma questo *qualche cosa* non può essere che la felicità degli altri, oppure qualcuno dei requisiti della felicità, giacchè nessuno farebbe il sacrificio della felicità propria se questo « non fruttasse ad alcuno dei suoi simili, e non variandone le condizioni, li lasciasse, com'essi, nella condizione di chi ha rinunciato alla propria felicità ». La morale dell'abnegazione appartiene, adunque, anche all'utilitarismo; solo che per questo il sacrificio è un bene, non in sè, ma in quanto tende ad accrescere la somma totale della felicità, poichè l'utilitarismo richiede che l'agente tra la sua propria felicità e quella degli altri « sia così strettamente imparziale al pari di uno spettatore disinteressato e benevolo ». Che se si opponesse che prima della

(1) Le citazioni sono prese dalla traduzione italiana dell'*Utilitarismo* di E. Debenedetti (Torino, 1866).

azione manca il tempo per calcolare gli effetti di essa rispetto alla felicità generale, si deve rispondere che questo tempo, invece, vi è ampiamente stato, cioè « la intera durata del genere umano infino ad oggi ». Infatti, l'umanità si è ormai formata credenze positive intorno agli effetti di certe azioni sulla propria felicità, sicchè chi si sente tentato a ledere la persona o la proprietà altrui non ha da ricominciar a considerare se l'omicidio o il furto siano perniciosi alla felicità umana; la questione « è altro che sciolta per lui! ».

Ma perchè mai avrò io l'obbligo di promuovere la felicità generale? Se la felicità mia propria sta in qualche altra cosa, perchè non le dovrò dare la preferenza? A tale domanda il Mill risponde che quest'obbligo dipende soprattutto dalla sanzione interna consistente nel dolore che segue la violazione del dovere, sicchè « la sua forza obbligatoria consiste nella esistenza di una somma di sentimenti ai quali bisogna far forza per commettere ciò che violi la nostra insegna del giusto ». In questo l'etica utilitaria si trova sullo stesso piede d'ogni altra dottrina morale, perchè per tutte la sanzione ultima è la forza con cui il principio proclamato come fonte della morale (p. es. l'idea di Dio) opera *subbiettivamente* nell'animo dell'agente. Sicchè, anche ammesso che il sentimento del dovere sia innato, innato può essere appunto il sentimento di aver riguardo ai piaceri ed ai dolori altrui. E « quando ciò fosse, l'etica intuitiva coinciderebbe coll'utilitarismo, e tra di loro non vi avrebbe più divergenza ».

Ma, pur essendo i sentimenti morali, non già innati, bensì acquisiti, essi ciò non di meno sono sempre naturali in quanto costituiscono un germoglio della nostra natura. Alla base, quindi, della morale utilitaria giace un potente sentimento naturale, cioè il

sentimento sociale dell'umanità, il desiderio di unione coi nostri simili, sentimento che diventa progressivamente più forte fino a far concepire il bene altrui quale una cosa a cui l'individuo « per necessità deve abbadare, e ciò come una delle condizioni fisiche dell'esistenza »; sicchè quel sentimento finisce per acquistare « tutti i caratteri di un sentimento naturale ».

Quindi, la dottrina utilitaria può non solo affermare che la virtù è a desiderarsi, « ma di più che essa è a desiderarsi disinteressatamente per sè stessa ». Infatti, quantunque gli utilitari qualifichino di virtuose quelle azioni e inclinazioni che promuovono un altro fine che non la virtù, pure una volta stabilito mediante quest'altro fine che cosa sia virtuoso, essi « riconoscono come un fatto psicologico la possibilità che la virtù ha di essere per l'individuo in sè medesima un bene, senza riguardare alcun bene più in là », e sostengono che si deve appunto amare la virtù « come cosa desiderabile in sè, anche quando, nel caso particolare, non possa produrre quelle altre conseguenze desiderabili ch'essa tende a produrre, e in forza delle quali è tenuta essere virtù ». Avviene, in una parola, della virtù, come può avvenire del denaro, che dapprima si desidera per ciò che con esso si può avere, poi, nel caso dell'avaro, si finisce col desiderare per sè stesso. Così, in origine, non vi era desiderio o motivo di virtù eccetto il suo condurre al piacere o proteggere dal male; ma, una volta formata l'associazione, la virtù viene considerata e sentita come un bene in sè (1).

In realtà, nulla si desidera se non la felicità. Chi

(1) Il medesimo ragionamento, col medesimo esempio del danaro, fa lo Spencer in *Le basi della morale*, Capitolo III, § 11.

desidera la virtù per sè medesima, la desidera perchè la consapevolezza di possederla è di per sè un piacere e perchè la consapevolezza di non averla è una pena. Si potrà tuttavia obbiettare che la volontà è altra cosa dal desiderio, sicchè un individuo virtuoso osserva la virtù senza pensare al piacere che prova nell'osservarla e anche quando, per cambiamento di carattere o affievolimento della sensibilità, il piacere di eseguire l'azione virtuosa sia per lui molto sminuito. Questo è vero; ma deriva unicamente dal fatto che la volontà, la quale è dapprima un rampollo del desiderio, viene poi a distinguersi da esso e diventa abito, per cui « noi possiamo volere per abito quello che non desideriamo più per sè stesso, e lo desideriamo unicamente perchè lo vogliamo ». Tale stato della volontà è un mezzo al bene, non un bene per sè intrinsecamente.

La medesima analisi prosegue a fare il Mill per quanto riguarda in particolare la giustizia. Il sentimento di giustizia nasce dal desiderio di punire chi ha fatto un danno, il quale è alla sua volta una derivazione spontanea di due altri sentimenti naturali, quasi istinti, ed esistenti anche negli animali: l'impulso alla propria difesa e la simpatia. Il sentimento naturale della reazione all' offesa, per sè, poichè tende a farci risentire indistintamente per qualunque cosa ci si faccia di spiacevole, non ha nulla di morale; ciò che v'è in esso di morale « si è la sua subordinazione esclusiva alle simpatie sociali, in guisa che esso attenda ad obbedire alla loro chiamata ». Chi prima di risentirsi di un atto, voglia giudicare se veramente esso è biasimevole non può che considerare se l'atto abbia offeso l'interesse della società, e quindi « assevera una regola la quale è tanto pel bene degli altri, come pel proprio ». Il sentimento di giustizia è adunque il desiderio ani-

male di respingere un male inferto a sè o a quelli per cui abbiamo simpatia, considerati come una cerchia così vasta da abbracciare tutte le persone.

Nello stesso modo, è nell' utilità che ha radice la protezione dei diritti degli individui. Se ciò non appare a prima vista, è perchè nel sentimento che ci spinge alla protezione dei diritti offesi, è implicata la sete animale della ritorsione; ma questa deriva tanto la sua intensità, quanto la sua giustificazione morale, appunto dalla straordinaria e vivissima utilità che essa tende a salvaguardare, vale a dire dall'interesse più vitale di tutti, quello della sicurezza. Perciò avviene che, nella risoluzione di casi concreti (p. es. se in un' associazione industriale sia l'ingegno o la perizia che costituisce titolo a rimunerazione maggiore) il ragionamento che parte da un concetto di giustizia astratta riconoscibile per intuizione interna, ammette argomenti ugualmente forti per entrambe le soluzioni, ed è solo il criterio della utilità sociale che ci dà modo di scegliere tra l'una e l'altra.

Il dovere morale della giustizia distributiva è adunque contenuto nel significato proprio dell'utile o del principio della massima felicità, il quale implica che la felicità di un individuo venga stimata del preciso valore di quella di un altro, sicchè tutte le disuguaglianze sociali, quando cessano di essere considerate convenienti assumono l'aspetto di ingiustizia ed appariscono tiranniche. E la giustizia stessa non è che convenienza a cui aderisce un sentimento caratteristico di rilevanza, è, vale a dire, il nome appropriato a certe utilità sociali « che sono di gran lunga più importanti, e quindi più assolute ed imperative che tutte le altre... e che pertanto debbono essere, così come sono naturalmente, guardate da un sentimento non solo differente per grado, ma anche per genere ».

II.

Abbiamo richiamato alquanto per esteso questa dottrina del Mill, non solo perchè essa contiene la sostanza di tutte le posteriori variazioni dell'etica positivista, ma altresì, perchè, dal punto di vista che qui ci occupa, costituendo essa lo sforzo maggiore per stabilire l'autonomia della morale nel senso suindicato — mentre quelle variazioni successive rappresentano un allontanamento progressivo da tale concetto di autonomia — è appunto essa quella che maggiormente ci interessa di esaminare, perchè se già essa ci risulterà eteronoma, tanto più lo saranno quelle forme posteriori assunte dalla morale positivista (1).

Ora, l'osservazione fondamentale che, per il nostro argomento, si può fare su questa dottrina, è precisamente che il fine propostosi dal Mill, cioè di dimostrare che la legge morale scaturisce dalla stessa sfera dell'*io* propriamente e concretamente umano, dalla sfera cioè dalla ragione impregnata dai desideri, dagli affetti, dal piacere e dall'utile dell'individuo, — e che quindi, la morale sia, in questo

---

(1) In questo esame dell'utilitarismo (come della morale positivista in generale) noi seguiamo un solo filo conduttore: quello che guida a metterne in luce l'eteronomia che vi è implicita. — Quanto alle analisi complete della morale utilitaria, oltre quella del Guyau (*La Morale Anglaise Contemporaine,* Parigi 1879), del Green e del Sidgwick, ricordiamo tra le più recenti, quella contenuta in *A Short History of Ethics* di R. A. P. Rogers (Londra, Macmillan, 1911, e la tesi di M. Prandines, *Les Postulats Méthaphysiques de l'Utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer* (Paris, Alcan, 1909). Fra noi il De Sarlo, in *Metafisica, Scienza e Moralità* (Roma, 1898, Cap. I), ha dato una bella dimostrazione della indeducibilità dell'etica dalla scienza in generale.

senso, autonoma — è un fine che si smarrisce sin dai primi passi dello svolgimento di essa dottrina, mentre all'incontro rimane da questa riconfermata la verità che la legge morale si affaccia all'individuo dal di fuori di quella sfera.

Ciò anzitutto emerge dall'introduzione del concetto di qualità del piacere. Giusto è ciò che mira al piacere, dice Mill; ma, s'intende, al piacere più elevato: e più elevato è il piacere che è giudicato tale da coloro che dei vari ordini di piacere posseggono l'esperienza. Ora, ciò vuol semplicemente dire che l'individuo agente non può attingere dalla stessa sfera della propria sensibilità il criterio di quel piacere che collima con la virtù. La sensibilità dell'individuo potrebbe portarlo precisamente a un ordine di piaceri bassi e sensuali. Anzi, ciò è molto più frequente e normale di quanto il Mill sembri credere. L'esempio estremo da lui addotto dell'antitesi tra un maiale soddisfatto e un Socrate infelice, non risolve la questione, perchè se è vero che nessuno vorrebbe cambiare la propria condizione d'uomo con quella di un animale, si può per contro asserire che la grande maggioranza preferisce un'esistenza intessuta di piaceri volgari, meschini e grossolani, non solo all'esistenza di Socrate, ma a quella d'un contemporaneo qualunque che dedichi austeramente tutte le proprie forze al pubblico bene o alla scienza. Nè v'è dubbio che la grande maggioranza, se avesse l'esperienza della vita di un grande pensatore o d'un sincero riformatore sociale, che sacrificano al loro fine anche i piaceri più comuni, o soltanto quella d'un carattere fortemente temprato che forse compromette la sua posizione mondana per non compiere transazioni con la sua coscienza; la grande maggioranza, diciamo, giudicherebbe di gran lunga preferibile la propria esistenza esente da criteri troppo rigidamente vir-

tuosi, che le permette di abbandonarsi alle consuetudini del mondo e all'abito dei piccoli vizi, delle piccole ignavie, delle piccole concessioni; nè vorrebbe permutare tale sua esistenza con quella dell'uomo veracemente virtuoso.

Quando, dunque, il Mill dice che la virtù è ciò che tende al piacere, ma al piacere più elevato, viene precisamente ad imporre agli individui il criterio di quella virtù a cui egli dà il nome di piacere, dal di fuori della sfera della loro sensibilità. Viene in sostanza, a dir loro che essi devono non già fare quel che loro piace, ma rendersi piacevole quel che devono fare, che è poi ciò che *altri* ha stabilito essere piacevole. Viene, insomma, ad imporre loro una legge morale attinta dal di fuori della sfera della ragione plasmata dal piacere e dall'utile proprio dell' individuo, attinta cioè dal di fuori del suo *io* (1).

E si avverta come nel parlare delle persone che hanno l'esperienza dei due ordini di piaceri, il Mill venga evidentemente ad introdurre un criterio di razionalità impersonale. Infatti, all' obbiezione formulata, che la maggioranza delle persone la quali hanno l'esperienza dei due ordini di piaceri, preferirebbe i più bassi, si può rispondere solo osservando che, affinchè l'esperienza sia fruttuosa, bisognerebbe che l'uomo il quale preferisce la sua vita terra terra, scevra di preoccupazioni morali o sociali, a quella di chi si infiamma per un ideale di scienza o d'arte, o

(1) Si applica esattamente al criterio della qualità del piacere ciò che il Guyau dice circa il criterio della quantità : « Vouloir que je cherche *mon* plaisir là seulement où la majorité des hommes trouve *le sien,* c'est presque une contradiction.... Il suffit donc que je ne sois point fait exactement comme les autres pour que la loi du plus grand plaisir puisse me commander ce qu'elle défend au reste des hommes ». (*Morale Anglaise* cit., pag. 226-7).

si agita e si consuma per migliorare il mondo o sè stesso, fosse collocato nella condizione psichica di costui, col preciso atteggiamento psicologico di questo, che è quello appunto che fa a questo giudicar la sua vita superiore. Ma è facile replicare che, allora, anche colui avrebbe il diritto di chiedere che questi, per pronunciare il giudizio sui piaceri più bassi, fosse messo ad esperimentare la vita che ne è costituita, col preciso atteggiamento psicologico di chi all'altra tale vita preferisce. E da ciò emerge che il confronto, proposto dal Mill, non è possibile; che non vi può essere alcuno il quale abbia esperienza imparziale dei due ordini di piaceri, poichè tutti posseggono già una sensibilità cosiffatta da dover trovare necessariamente preferibile o l'una o l'altra delle due vite; e che, quindi, quando si fa appello al giudizio degli uomini esperimentati dei due piaceri, si fa appello al giudizio d'un uomo astratto (simile al *paterfamilias* a cui i giuristi commisurano la diligenza da usarsi in certi atti giuridici), al giudizio di un uomo il cui tipo ci si è astrattamente creato come quello che sia il perfetto giudice in materia appunto perchè in lui l'azione preferita è l'azione virtuosa (1).

---

(1) Anche il Sidgwick nell'analisi minuta e serrata che fa di tutti i presupposti contenuti nel postulato utilitario rileva tra l'altro (*The Methods of Ethics*, Libro II, Capitolo III, § 6) che non vi è ragione « to suppose that the mind is ever in such a state as to be a perfect neutral and colorirless medium for imagining all kinds of pleasure ». Egli dimostra inoltre (Id. Cap. IV) che neppure si potrebbe far appello all'opinione comune dell'umanità circa i piaceri da preferire, perchè, anche rispetto a quelle che sembrano le poche fonti sicure di piacere, salute, ricchezza, fama, potere, rapporti sociali, non vi è alcun consenso fermo e definito, ma anzi una « great instability and uncertainty in the most decisive judgements of common sense ».

Vi è, dunque, una vera petizione di principio: la virtù è il piacere, ma lo è quando la preferenza sia precedentemente per la virtù, quando per taluno il piacere venga ad accompagnarsi a quelle azioni che sono giudicate preferibili dal tipo astratto dell'uomo virtuoso; sicchè se alcuno dubita o nega che azioni virtuose siano piacevoli o utili si deve rispondere che la questione « è altro che sciolta per lui! ». È, vale a dire, sciolta *per lui* da *altri*, o, più esattamente, da quell'*altro* impersonale che è il tipo astratto dell'uomo virtuoso, — il quale, come si vede, finisce quindi per essere in fondo la stessa cosa della ragion pura pratica kantiana, prescissa dalle inclinazioni, dai desiderî, dalla tendenza al piacere e all'utile propria dell'individuo; e risulta perciò, rispetto a questo, altrettanto *altro*, altrettanto eteronomico, quanto quella (1).

(1) Si attagliano qui le osservazioni che fa il Parodi ad una fase posteriore del positivismo morale, quella rappresentata dal Rauh e dal Belot. « Qu'est-ce, que cet appel à la conscience éclairée et impartiale ?... Si ces conditions une fois remplies donnent autorité et valeur morale à mon vouloir, n'est-ce-pas, quoi qu' on en dise, parce qu'elles lui donnent un caractere impersonnel?... Ce pourquoi il nous a paru se distinguer de nos volontés de fait ou concrètes, de nos desirs, de nos goûts, de nos décision réelles, qui nous appartiennent en tant que pur individu... Peu importe, après cela, que cette appréciation de la vérité morale se produise dans la conscience propre : le cas est le même pour toute opinion speculative; par des efforts tout individuels d'attention, de reflexion, de critique, c'est, dans une conscience personnelle, comme la révélation d'une vérité de valeur impersonnelle et générale que nous voulons obtenir ». (*Le Probleme Moral et la Pensée Contemporain,* Paris, Alcan, 1910, pag. 168-9). E anche il Guyau aveva di sfuggita avvertito l'eteronomia contenuta nel concetto sopra accennato del Mill, scrivendo: « Nous sommes en dernière analise forcés de nous en rapporter à l'arbitrage du plus grand nombre et dans la direction de nos affaires intérieures nous abbandonons tout à fait les principes du *self-governement* (*Morale Anglaise* cit., pag. 100).

III.

Passando ora alla morale sociale, il Mill doveva spiegare perchè si operi nel senso di favorire la felicità altrui. Siccome caposaldo di tutta la sua dottrina è che movente dell'azione è sempre il piacere dell'individuo agente, e virtuosa è l'azione quando il piacere che ne costituisce il movente è il piacere più elevato, non vi poteva essere che una sola spiegazione, consentanea a questo caposaldo, del fatto che si operi per la felicità altrui: e cioè che l'operare per l'altrui felicità è conforme al piacere, o all'utile, dell'individuo.

Infatti, il Mill, da un lato, pone alla base della morale sociale utilitaria un potente sentimento naturale, cioè il sentimento di umanità, il desiderio di unione coi nostri simili (gettando così il germe di quel concetto cui poi l'Ardigò diede pieno e sistematico sviluppo), sentimento in forza del quale la felicità altrui sarebbe già desiderata originariamente e fin da principio *per sè stessa*. Ma, d'altra parte, asserisce altresì che la virtù si pratica dapprima per l'utilità che arreca, e poscia viene ad essere amata per sè stessa, come il danaro, prima ricercato per ciò che se ne può ottenere, finisce con l'essere dall'avaro amato per sè stesso. L'utilità di cui qui si tratta non può essere l'appagamento del sentimento sociale (perchè ciò sarebbe già un amare la virtù *per sè stessa*) ma i benefici più o meno remoti che derivano dall' esercizio della virtù (l'evitare rappresaglie e l'assicurarsi il ricambio di favori) per cui venendo a formarsi un'associazione tra questi vantaggi e l'esercizio della virtù, nasce a poco a poco il sentimento che la fa amare spontaneamente e indipendentemente da quei vantaggi. Sicchè il senti-

mento di umanità e di unione coi nostri simili sarebbe, non già un sentimento originario, ma un sentimento che sorge da questa associazione tra l'esercizio della virtù sociale e i vantaggi che essa ci procura.

Il pensiero più sicuro del Mill sembra adunque essere che da principio non v'è motivo o desiderio di virtù eccetto il suo condurre al piacere o proteggere dal male, ma, una volta formatasi l'associazione tra la virtù e questi suoi effetti utilitari, essa viene sentita e praticata come un bene in sè; la volontà (per usare il linguaggio del Mill) che è dapprima rampollo del desiderio, viene poi a distinguersi da esso e diventa abito, sicchè noi, avendo dapprima voluta la virtù per desiderio dei vantaggi che ci recava, continuiamo a volerla per abito e finiamo per desiderarla in sè unicamente in forza di questo moto diventato abitudinario della nostra volontà verso di essa.

Ciò posto notiamo come secondo il Mill stia altresì il fatto che a mano a mano che la società progredisce, diventa sempre più forte il sentimento sociale, e quindi il piacere proprio si trova sempre più nello operare nel senso dell' utilità generale. Questa e quello vanno sempre maggiormente collimando, a mano a mano che la società si fa più perfetta, sicchè è solo in società grandemente imperfette che il sacrificio personale è necessario alla felicità altrui.

Ma ciò implica che quanto più si retrocede nella storia, e si va quindi verso una società meno perfetta, tanto meno si trovi collimante il piacere proprio con l'utilità generale. E la cosa, infatti, sta veramente così. Nelle società primitive, in cui i sentimenti sociali sono poco sviluppati e in cui predomina l'egoismo brutale e quasi ancora animale, e ove d'altra parte i rapporti sociali non ancora stretti

e appena iniziati permettono assai meno che ora all'individuo di considerare come utile a sè l'azione compiuta per l'utile della generalità; nelle società primitive, diciamo, non si può trovare (o si può solo in grado assai minore che ora) il proprio piacere nel far bene agli altri; ma piuttosto quel proprio piacere si sente solo nel lasciar sfrenare l'*io* in tutta la sua brutalità sopraffatrice.

Non può, adunque, essersi formata l'associazione tra piacere ed utile individuale da un lato ed azione socialmente virtuosa dall'altro, così da rendere poi quest'ultima desiderabile per sè stessa (come avviene del denaro che bramato dapprima per i vantaggi che procura finisce poi dall'avaro per essere bramato in sè), se da principio, il proprio piacere e l'altruismo divergevano invece nel massimo grado, e quello era da principio associato non coll'azione socialmente virtuosa, ma con una maggior dose di sfrenata brutalità egoistica che non oggidì. Perchè quell'associazione tra virtù ed utile potesse primitivamente costituirsi in modo da far poi diventar la virtù desiderabile per sè stessa, sarebbe bisognato che già da principio l'utile proprio e l'altruismo avessero pienamente collimato. Bisognerebbe cioè presupporre un'età dell'oro nel passato in cui l'adeguazione tra la felicità altrui e l'utile proprio regnasse perfetta. Invece ciò, anche per il Mill, è, se mai, uno stadio che si raggiungerà solo in avvenire. Quindi una condotta individuale tendente a favorire la felicità d'altri, non può essere cominciata che mediante atti che l'individuo avvertiva non essere conformi al proprio piacere ed utile e costituire la conculcazione e la negazione di questo; atti che, compiuti dapprima con isforzo, possono poi essere resi amabili dall'abitudine. Sicchè non è l'egoismo che sia diventato altruismo; bensì, se mai, l'altruismo che, se così si vuol

dire, può diventare egoismo (1); ma perchè ciò avvenga, perchè l'azione altruistica si compia per il piacere che dà, occorre che essa sia lungamente compiuta con isforzo, imposta faticosamente alla tendenza preesistente dal piacere, compiuta per pura virtù. Bisogna dunque che si abbia cominciato ad operare per il bene d'altri contro il proprio piacere ed utile e conculcandolo: per un impulso quindi proveniente da altra sfera che non quella del proprio utile e piacere. E, in conseguenza, una volta di più ci risulta che l'impulso etico è assolutamente originario, inconfondibile con quello del mero piacere ed utile dell'individuo, indeducibile da questo, e che esso sta di fronte a quella cerchia della ragione modellata dalle inclinazioni sensibili, che costituisce veramente l'*io* personale umano, come una forza eteronoma.

Ma anche intendendo la dottrina del Mill nel senso che le azioni socialmente virtuose si compirebbero non solo per assicurarci il vantaggio della buona convivenza coi nostri simili, ma per la soddisfazione del sentimento originario di unione con essi, tale dottrina non potrebbe essere accettata che se non si vedessero, nè fossero pensabili, azioni altruistiche tranne che nella misura sufficente a soddisfare l'ori-

---

(1) Questo concetto del *bene* che diventa l'*utile*, anzichè l'*utile* divenga il bene (a cui accenneremo anche più oltre) è ammesso in senso non identico, ma analogo, a quanto sopra, anche dal Petrone: « L'unico, il solo eudemonismo suscettivo di prove storiche sarebbe l'eudemonismo della giustizia, quell'utile cioè, che segue dal giusto e che è piuttosto il premio insperato di una rinuncia spontanea al proprio egoismo, anzichè l'effetto voluto e meditato di una ricerca di esso. Perchè il giusto ha questo di proprio che è utile, necessariamente utile, a sua volta... L'utile se non è il risultato del dritto positivo, lo è del dritto naturale, del giusto in sè. L'eudemonismo è, quindi, una formula legittima nella etica e nella teodicea, mai nella fenomenologia » (*La Fase recentissima della Filosofia del Diritto in Germania,* Pisa, 1895, pag. 77).

ginario e fondamentale sentimento d'unione coi nostri simili, a procurarci il piacere dei rapporti di questa unione, ad evitarci il danno dell'isolamento o della reazione da parte degli altri.

Invece, esistono alcune di queste virtù che, non solo non sono punto necessarie a tal uopo, ma anzi rendono impossibile fruire l'unione con gli altri e conservare i vantaggi della buona convivenza.

Lo stesso Stuart-Mill cita il caso dell'eroe e del martire che rinuncia completamente alla sua parte di felicità per la felicità altrui sacrificando a questa anche la sua vita. Ora, ricorre qui l'osservazione di Aristotele: « φοβερώτατον δ'ὁ θάνατος · περας γάρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ 'ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι » (1). In tal caso, la cessazione dell'esistenza — fondamento imprescindibile del godimento d'ogni bene e anche di quello dell'unione coi nostri simili — toglie anche l'ultima apparenza di vero alla tesi che il desiderio di tale unione sia stata la *causa* di cui l'azione che conduce alla morte sarebbe l'*effetto*, un *effetto* che contraddice totalmente la *causa*, un mezzo che rende inasseguibile lo scopo! — E, di fronte a tali casi, apparisce invincibile la confutazione che già Cicerone moveva all'utilitarismo epicureo: « Num... P. Decius..... cum se devoverat et equo amisso in mediam aciem Latinorum irruebat, aliquid de voluptatibus suis cogitabat? Ubi ut eam caperet aut quando? cum sciret confestim esse moriendum eamque mortem ardentiore studio peteret, quam Epicurus voluptatem petendam putat » (2).

Ma, a parte questi casi estremi, prendiamo quello, caro al Mill, di chi si occupa attivamente del bene

---

(1) *Et. Nic.*, Libro I, Cap. IV, 6.
(2) *De Fin.* II, XIX, 61.

pubblico (1). Il riformatore sociale — cioè il tipo più elevato e complesso dell'uomo altruista e socialmente virtuoso — quanto più è sincero e coraggioso tanto più largamente vede crescere intorno a sè le inimicizie e gli odii, tanto più deve calpestare ed infrangere il pacifico svolgersi e intrecciarsi dei rapporti sociali tra lui e i propri simili. La sua stessa virtù gli toglie maggiormente il godimento della buona convivenza e la soddisfazione del desiderio di unione con gli altri, e gli desta contro maggiori reazioni da parte di questi, di quel che non potrebbe fare un meschino egoismo. E l'uomo che per un'idea di riforma sociale o religiosa, si vede disconosciuto, deriso, maledetto dal popolo, non può non sentire che la sua virtù scaturisce da una sfera ben diversa e ben più originale di quella della soddisfazione d'un piacere qualsiasi (compreso il desiderio di unione coi suoi simili) appartenente a quella cerchia di inclinazioni e di sensibilità che forma per davvero il suo in umano concerto (2).

In realtà, lo stesso Mill, quando si trova a dover dar ragione della possibilità d'una rinunzia completa alla propria felicità, e del sagrifizio, spinto fino alla morte, dell'eroe e del martire — con l'addurre che

(1) È questo un esempio caro a tutti gli utilitaristi. Anche il Sidgwick sostiene che, poichè l'utilitarismo tende a creare uno stato di cose in cui la condotta abbia le «felicific consequences» più grandi possibili, «a sincere utilitarian; therefore, is likely be an eager politician» (*The Methods of Ethics*. Libro IV, cap. V, § 4).

(2) Il «principio della reprocità» — quello cioè che si debba essere virtuosi perchè il bene rende bene — è acutamente scalzato dal Sidgwick (Op. citata Libro II, Cap. V), il quale tra l'altro osserva che esso non spiega come si possa affrontare la morte per obbedienza al dovere «under circumstances where it might be avoided with little or no loss even of reputation»; anzi, possiamo ag giungere, con guadagno di stima.

queste azioni trovano la loro spiegazione in ciò che esse giovano alla felicità altrui e che l'assicurare la felicità altrui è il loro scopo e movente, cosicchè nessuno compirebbe il sacrificio se non pensasse di ottenere con esso l'esenzione di altri dal sagrificio medesimo — viene — e ciò contro il postulato fondamentale dell'utilitarismo che il movente dell'azione è il piacere individuale — a fare della felicità altrui senza piacere proprio l'equivalente del piacere proprio come movente dell'azione. Mentre secondo il principio utilitario, giustificazione dell'azione doveva essere il piacere dell'individuo, ora invece giustificazione dell'azione diventa la felicità altrui, non già in quanto procacci piacere all'individuo ed abbia radice nell'interesse di lui, non già in quanto collimi con la sua felicità, ma considerata come felicità altrui, a parte (anzi nei casi estremi, del tutto contro) la felicità dell'individuo che agisce. Ma col riconoscere, in tal guisa, che movente dell'azione può essere la felicità altrui senza utile o piacere proprio, si veniva ad ammettere che c'è qualche cosa che muove all'azione che non è il proprio piacere o interesse, cioè ad abbandonare l'assioma utilitario che movente è solo il piacere e che la virtù scaturisce da tale movente, e a riconoscere invece che la virtù è (perlomeno in certi casi) prodotto d'un impulso che parte del di fuori della sfera del piacere, dal di fuori cioè di quella sfera della ragione improntata dall'utile e dalle inclinazioni sensibili dell'individuo agente, il muovere dalla quale soltanto avrebbe potuto assicurare all'etica il carattere di autonomia nel primo dei sensi suindicati.

Ma è ovvio notare che quel fondamentale assioma dell'utilitarismo risulta falso non solo in questi casi estremi, ma altresì in tutti quelli di benevolenza verso gli altri. Perchè, in tali casi, non avviene punto

che si sia benevoli *per* sentir piacere nella benevolenza, ma viceversa si sente piacere in questa solo se si possiede *già* precedentemente l'impulso benevolo, se si è *già* (e quindi disinteressatamente) nella disposizione benevola, se si prova *già* l'amore per gli altri, il quale deve quindi esistere in precedenza in modo originario, indipendente, spontaneo. È una osservazione che già aveva efficacemente esposta ancora Cicerone. « Quid autem est amare, e quo nomen ductum amicitiae est, nisi velle bonis aliquem affici quam maximis, etiamsi ad se ex iis nihil redundet ? Prodest, inquit, mihi eo esse animo. Immo videri fortasse. Esse enim, nisi eris, non potes. Qui autem esse poteris, nisi te amor ipse ceperit ? Quod non subducta utilitatis ratione effici solet, sed ipsum a se oritur et sua sponte nascitur » (1). La medesima osservazione, anzi, si estende ad ogni atto di virtù, come mostra Kant, quando all'eudemonista, il quale asserisce che « non il concetto del dovere determina immediatamente la sua volontà, ma soltanto per mezzo della felicità, che ha in prospettiva, egli è indotto a fare il suo dovere », risponde : « È chiaro però che, per poter ripromettersi questa ricompensa soltanto dalla coscienza di aver fatto il proprio dovere, bisogna che egli abbia avuto prima questa coscienza, cioè egli deve sentirsi spinto a compiere il proprio dovere, prima ancora di sapere e senza pensare affatto che la felicità sarà la conseguenza di questo adempimento » (2).

---

(1) *De Fin.*, Libro II, XXIV, 78.

(2) *La Dottrina della Virtù*, Prefazione (pag. 4 della traduzione Vidari, Pavia 1911). Lo stesso concetto accenna Kant, in altra forma, in una nota della polemica contro Garve circa i *Rapporti della Teoria e della Pratica*. « Si dirà forse che allontanandosi dalla virtù l'uomo può almeno attirarsi i rimproveri della sua coscienza e un biasimo morale interno, e perciò un malcontento di sè che lo rende

Ciò, insomma, che costituisce continuamente il fondamento della tesi utilitaria è il principio che movente della volontà è sempre il piacere. Ma questo principio è contraddetto almeno da ogni atto altruistico in generale, e, in particolare da quelle azioni virtuose che non si possono spiegare nè col desiderio di assicurarsi vantaggi nè con quello di provare la soddisfazione del sentimento d'unione perchè, specialmente se implicano il sagrificio della vita, tolgono anzi ogni possibilità di ciò. Se ora si dicesse: queste azioni sono pur le più piacevoli, perchè si fanno, si darebbe come già escluso che esistano moventi della volontà che non siano il piacere; si assumerebbe, quindi, come già provato quello appunto che si tratta di dimostrare e di cui tutta la dottrina utilitaria dovrebbe offrire, per ogni caso e ad ogni passo, la dimostrazione. Si viene cioè a dare a tutto ciò che è movente, per il solo fatto che è movente, il nome di piacere. E così, poichè è evidente che anche il completo sagrifizio di sè è un movente della volontà, tanto è vero che si compie, si conclude che il sagrificio è un piacere, che cioè l'atto sommamente piacevole per l'individuo può essere quello più rigorosamente ispirato dall'idea del non-piacere.

Ma invece il fatto che il sagrificio di sè costituisca un efficace movente della volontà così da venire compiuto, è la prova che la volontà si può distaccare, e si distacca di fatto, dal piacere, che questo diviene

---

infelice? Si può concederlo; ma non c'è che l'uomo virtuoso o sulla via di esserlo, che possa risentire questo malcontento puramente morale (il quale non deriva dalle tristi conseguenze che ha per lui la sua condotta, ma dalla sua mancanza al dovere). Per conseguenza questo sentimento non è la causa che lo fa essere virtuoso, ma ne è solo l'effetto; e il principio determinante della virtù non può essere tratto da questa infelicità (se si vuol chiamare così il dolore cagionato da una cattiva azione) ».

ad essa indifferente e non costituisce più il suo movente, che all'uomo può risultare come il più gran bene, non il suo piacere, ma la rinuncia ad esso; che insomma, (come avverte il Paulsen) (1), « la psicologia analitica erra quando sostiene che l'immagine del piacere sia ovunque il motivo determinante. La teoria della volontà, la quale ritiene che il volere sia prodotto dalla esperienza di sensazioni piacevoli o spiacevoli è falsa. Questa teoria suppone che siano questi elementi che creano lo stimolo. Ma in verità lo stimolo è antecedente alla sensazione di piacere o dolore, perchè la sensazione di piacere non è che la soddisfazione dello stimolo, e il dolore l'impedimento di esso ».

E quindi, che movente della volontà sia anche lo altruismo e il sagrifizio di sè, è certo. Ma questo movente, questo stimolo, scaturisce da una sfera assolutamente diversa da quella che soltanto è lecito chiamare la sfera del piacere proprio, e si presenta quindi non già (secondo dovrebbe, per realizzare la autonomia morale nel senso dell'utilitarismo) come un comando che sorge dalla cerchia dell'interesse, del piacere, delle inclinazioni sensibili — non già come il comando autonomo, in questo senso dell'*io* a sè stesso — ma, anzi, come il comando di qualche cosa che è *altro* rispetto a questa cerchia, e che, per quanti sforzi si facciano, non si può da essa ricavare. E ciò l'utilitarismo, dal momento che è costretto a porre come movente originario l'altruismo, e dal momento che questo è un movente diverso dal piacere proprio, finisce implicitamente per ammettere.

---

(1) *Introduzione alla Filosofia* (trad. Gentilini, Torino, Bocca 1911, pag. 350).

IV.

Abbiamo detto che nel Mill si trovano i germi di ogni susseguente sviluppo della morale positivista. Il concetto, infatti — del resto d'origine benthamiana — che l'azione morale deve mirare non alla massima felicità dell'agente, ma a quella di tutta l'umanità, anzi di tutta la creazione senziente, e, che lo agente deve essere assolutamente imparziale tra la sua felicità e quella degli altri, questo concetto è quello che viene ad assumere un grande rilievo in alcuno dei successori del Mill che si sforzarono di trasformare il suo utilitarismo empirico in utilitarismo razionale. Se non che l'*hiatus,* che il Mill si era invano sforzato di chiudere tra felicità personale e felicità universale, — cioè la divergenza tra il piacere dell'agente, a cui, per l'utilitarismo, è sempre diretta l'azione, e la felicità generale; divergenza la quale fa sì che l'azione mirante a quello non sia l'azione tendente a questa, e che, soltanto la prima azione essendo per l'utilitarismo ragionevole, anzi possibile, la seconda rimanga senza alcuna spiegazione edonistica — tale *hiatus* diventa più profondo negli utilitaristi razionali di questa tendenza. Ed è da alcuno di essi, come dal Sidgwick, non solo confessato, ma esplicitamente messo in evidenza.

Il Sidgwick, attraverso una minuta critica, prima dell'« edonismo egoistico » poi della morale intuizionista o del senso comune, giunge alla conclusione che i principii fondamentali che quest'ultima morale ritiene siano immediatamente percepiti dalla mente umana come giusti e ragionevoli, non hanno la loro base sicura se non in ciò che essi sono concepiti quali idonei a contribuire alla felicità generale. Lo sforzo di stabilire in modo chiaro e certo le intuizioni

etiche conduce, dunque, al principio fondamentale dell'« edonismo universalistico » al quale il Sidgwick restringe il nome di utilitarismo; e in questo criterio del promovimento della felicità universale l'intuizionismo e l'utilitarismo vengono a coincidere (1). Si tratta ora, se si vuol condurre l'« edonismo egoistico » a combaciare con l'utilitarismo così inteso di vedere se e come l'edonista egoistico possa ammettere quale mèta dell'azione la felicità universale, cioè la felicità di tutti gli esseri senzienti, perchè anche secondo il Sidgwick, è questa che l'utilitarismo deve tenere presente, e di cui si deve (come egli accenna con concetto che vedremo poi sviluppato dalla Royer) calcolare il grado massimo tenendo conto delle « persons living into the amount of average happiness » (2).

Ora, allo scopo di ottenere la coincidenza in discorso, bisognerebbe che l'edonista egoistico non si limitasse ad affermare che il suo proprio piacere è il fine ultimo, perchè in tal caso sarebbe impossibile provare che la differenza tra la sua felicità e quella di un altro non sia *per lui* di suprema importanza. Bisognerebbe invece che l'edonista egoistico fosse spinto ad affermare che la sua felicità è bene non solo *per lui,* ma dal punto di vista dell'universo, perchè allora si potrebbe fargli rilevare che la sua felicità non può essere una parte del bene, preso universalmente, più importante dell'eguale felicità di un'altra persona; e con ciò egli partendo dal suo stesso principio, sarebbe spinto ad accettare quello della felicità universale (3). Ma l'edonista egoistico può logicamente rifiutarsi di fare tale ammissione. perchè è contrario al senso comune negare che la

(1) *The Methods of Ethics,* L. III, C. XIII.
(2) Libro IV, Cap. I, § 2.
(3) Id. Libro IV, Cap. II.

distinzione tra un individuo ed un altro non sia reale e fondamentale e che quindi *io* non sia interessato alla qualità della mia esistenza in un senso fondamentalmente importante nel quale non sono interessato alla qualità dell'esistenza degli altri individui; e perciò non si vede perchè tale distinzione non debba esser presa come fondamentale nel determinare il fine ultimo dell'azione razionale dell'individuo (1).

Per poter adunque logicamente ricavare l'edonismo universalistico dall'edonismo egoistico (o, come noi diremmo, la morale dalla cerchia della ragione improntata dall'interesse e dal piacere dell'individuo — ossia per poter stabilire la autonomia della morale nel senso più volte determinato) bisognerebbe poter dimostrare che il principio del primo, cioè in sostanza l'amore che abbraccia tutta la creazione senziente, coincide col principio del secondo, vale a dire procura all'individuo la massima soddisfazione. Ora, il Sidgwick confessa apertamente che ciò non è; ed anzi dimostra che, poichè l'edonismo universalistico ci impone di sacrificare al bene universale, non solo il bene proprio, ma anche quello delle persone che più davvicino amiamo, la stessa sanzione su cui l'utilitarismo sopratutto si appoggia (cioè la soddisfazione nel procurare la felicità di altri) agisce potentemente in opposizione ai suoi precetti (2).

Ma, poichè al Sidgwick appare indispensabile colmare l'*hiatus*, sopprimere la divergenza tra edonismo egoistico ed universalistico, non gli resta che ricorrere all'utilitarismo religioso, cioè alla sanzione ultraterrena la quale solo può condurre i due termini a coincidere attribuendo in una vita avvenire

(1) Id., Concluding Chapter, § 1.
(2) Id., id. § 3.

quella massima felicità individuale all'obbedienza al principio della felicità universale, che quaggiù non si riscontra. Senza la sanzione divina (dice espressamente il Sidgwick) bisogna abbandonare l'idea di razionalizzare completamente la morale. E sebbene l'esistenza di tale sanzione non possa essere dimostrata a rigor di termini, bisogna convenire — in tal guisa egli conclude il suo libro — che come nel mondo della natura noi riteniamo per vere delle proposizioni che non hanno altro fondamento se non una nostra forte disposizione ad accettarle, così è « più difficile respingere un'assunzione in simil guisa sostenuta in etica, senza aprire la porta allo scetticismo universale » (1).

L'impossibilità di ricavare la legge morale dalla ragione plasmata dalle inclinazioni, dai desiderii, dalle tendenze proprie dell'individuo, l'impossibilità cioè di ricavarla da quello cui in realtà spetta il nome di « vero » *io* umano, di definirla quindi come il comando che questo dà a sè stesso — ossia l'impossibilità di fondare l'autonomia della morale nel primo dei sensi in principio indicati — tale è la conclusione in cui ci riconferma adunque la dottrina del Sidgwick; e che nemmeno il tentativo di ricavare la morale dal piacere, ripreso, in forma più completa dallo Spencer, riesce a scalzare.

Anche lo Spencer pone come fondamento della sua dottrina che le azioni virtuose sono quelle che conducono al piacere (2); ed anzi, per sforzarsi di evitare la divergenza tra felicità individuale e felicità universale, respinge l'utilitarismo inteso come condotta morale che ha di mira questa felicità universale (3), e quindi in realtà toglie di mezzo del tutto,

(1) Id., id. § 5.
(2) *Le Basi della Morale*, Cap. III.
(3) Id., § 57 e §§ 83 e segg.

l'altruismo, in quanto originario impulso ad operare per un bene di altri che costituisca per sè e in modo primigenio, il motivo dell'azione; e non ammette se non l'azione tendente alla felicità propria, ossia l'egoismo, a cui egli riduce l'altruismo descrivendo quest'ultimo come azione eseguita unicamente per il movente di conseguire il piacere proprio derivante dalla soddisfazione di quel sentimento di solidarietà e di simpatia con gli altri che il progresso sociale sviluppa (1). Se questa tesi reggesse non vi sarebbe evidentemente bisogno d'alcuna dottrina morale, ogni codice etico si renderebbe inutile, nè si verificherebbe mai alcun sforzo o sacrificio per eseguire il bene; perchè, facendo quel che piace, operando ciò che si vuole, si agirebbe moralmente, precisamente (per usare un esempio dello stesso Spencer) come una madre allattando il suo bambino procura a sè un intenso piacere fisico e morale con una azione che è pure altruistica. La completa autonomia sarebbe dunque veramente raggiunta. Ma poichè evidentemente, come riconosce lo stesso Spencer, tale coincidenza tra egoismo e azione morale non esiste, e non esiste non solo nel caso dell'altruismo, ma nemmeno nel caso della morale individuale (giacchè anche in questo caso avviene che molte azioni piacevoli per l'individuo siano tutt'altro che benefiche per lui) così lo Spencer, per il quale l'azione buona è quella adatta alle condizioni di vita e che tende a favorirle, è costretto a dire che il « mutamento di condizioni insolitamente grande e complicato » a cui è stata sottoposta l'umanità nel suo corso, ha « in modo considerevole alterato il compito direttivo delle sensazioni e, in un grado assai maggiore è alterato il compito direttivo delle emozioni » sicchè « in molti

(1) Id., Cap. XII.

casi i piaceri non sono connessi con le azioni che devono essere compiute, nè i dolori con le azioni che devono essere evitate, ma al contrario » (1). Il che avviene, naturalmente, in misura ancora maggiore, quando si prenda in considerazione, non più soltanto la condotta dell'individuo rispetto a sè, ma la sua condotta verso gli altri, la quale presenta rapporti tanto più complicati (2).

Lo Spencer, quindi, è ridotto a questa contraddizione: da un lato, come s'è visto, la morale dovrebbe essere per lui così perfettamente autonoma da non aver neppure bisogno di essere formulata perchè del tutto istintiva; dall'altro lato — nel mentre, respingendo il movente della felicità universale, ammesso dal Mill, e riducendo la morale all'azione diretta al piacere dell' agente, egli viene a formulare un' etica che dovrebbe chiamarsi pienamente empirica, perchè si ridurrebbe a dire all'individuo: fa sempre ciò che in ogni momento tu senti come piacevole, poichè questa è l'azione che è altresì morale — egli si propone invece contro l'utilitarismo empirico del Mill, di formulare un utilitarismo razionale, secondo il quale il compito della scienza morale consiste nel « dedurre dalle leggi della vita e dalle condizioni di esistenza quali specie di azioni necessariamente tendano a produrre la felicità e quali specie a produrre l'infelicità »; deduzioni che « devono essere riconosciute come leggi della condotta; e devono essere ubbidite *indipendentemente da una estimazione diretta della felicità o della miseria* » (3). Cosicchè invece di un'etica consistente nell'azione diretta al piacere dell'agente, invece d'un'etica autonoma, sor-

(1) § 39 (trad. Salvadori, Torino, Bocca, 1908).
(2) Id., Cap. VIII.
(3) § 21 (trad. Salvadori, cit.).

gente come comando che la stessa cerchia del piacere proprio dell'individuo dà a sè medesima, abbiamo un'etica che è dedotta per l'individuo dal tecnico che conosce tutte le leggi della biologia, della psicologia, della sociologia, dallo scienziato infallibile, dal tipo perfetto di filosofo — cioè in sostanza da qualche cosa d'assai analogo alla ragion pratica pura di Kant — e si presenta all'individuo come nettamente proveniente dal di fuori di lui, come un « altro da sè », come alcunchè cui egli deve ubbidire indipendentemente dalla sua estimazione diretta della felicità, da ciò che egli sente come piacevole. Siamo, vale a dire, evidentemente ridotti a quello che dice il Sidgwick, ossia che il bene è ciò che l'uomo « would now desire and seek on the whole if all the conseguences of all different lines of conduct open to him were accurately foreseen and adequately realised in imagination at the present point of time » (1), il che in fondo non può fare se non il filosofo la cui funzione in etica è quindi « to tell men what they ought to think, rather than what they do think » (2). L'autonomia della morale insomma, da cui con lo Spencer avevamo un'altra volta preso le mosse, sfuma ancora del tutto per trasformarsi nella più schietta eteronomia.

E come il Sidgwick è costretto a far capo alla vita avvenire ultraterrena — al paradiso celeste — per giungere alla coincidenza dell'egoismo con l'altruismo, così lo Spencer è costretto a far capo a tal uopo a un supposto futuro paradiso terrestre nel quale le condizioni siano tali che l'egoismo temperato combaci pienamente con l'altruismo temperato; tali che

---

(1) *The Methods of Ethies*, Libro I, Cap. IX, § 3.
(2) Id. Libro III, Cap. XIII, § 1.

cercando il proprio bene si realizzi il bene altrui, e, nello stesso tempo, la ricerca del bene altrui non sia mai tanto penosa da costituire dolore e sacrificio, e non produca se non piacere (1). Paradiso terrestre, il cui carattere utopistico è dimostrato semplicemente dal fatto che esso dovrebbe rappresentare una fase dell'evoluzione del nostro mondo in cui nessun mutamento fosse più possibile; perchè ogni mutamento implica un cangiamento di condizioni, ed ogni cangiamento di condizioni uno sforzo per adattare alle condizioni nuove l'azione (cioè per eseguire la azione buona, che, per lo Spencer, è quella adatta alle condizioni); uno sforzo, e quindi una pena, e quindi la mancanza di concidenza tra azione buona e piacere. Ma uno stato ove non avvenga più alcun mutamento non può evidentemente essere se non quello in cui la vita del mondo è finita. E perciò si deve dire seguendo il corso del ragionamento dello Spencer, che la coincidenza tra egoismo ed altruismo avverrà nel punto preciso in cui la vita finisce, ossia non avverrà mai; perchè finchè c'è vita (ossia mutamento di condizioni) quella coincidenza non c'è; e quando essa ci fosse, cesserebbe di esserci la vita.

V.

L'affacciarsi della legge morale all'individuo come qualche cosa d'assolutamente « altro da lui », come qualche cosa che trascende recisamente e di gran lunga la cerchia della sua diretta estimazione del piacere e del dolore, e quindi come alcunchè di completamente diverso dal comando che sorge dalla stessa sfera del suo *io*, risulta definitivamente, nel campo

(1) Cap. XIII e seg.

del positivismo di questa prima tendenza, dalla dottrina della forte e troppo trascurata pensatrice Clemence Royer, dottrina che, per quanto riguarda l'etica, è quella stessa a cui le premesse spenceriane conducono, quella stessa a cui avrebbe dovuto pervenire lo Spencer se avesse dato alla sua teoria uno svolgimento più rigorosamente logico. E la Royer nella prefazione del suo libro *Le Bien et la Loi Morale* (dopo aver ricordato che questo era pronto per la pubblicazione prima che apparissero *The Data of Ethics*) giustamente rivendica la maggior larghezza e il vero carattere universalistico della sua dottrina appunto di fronte a quella dello Spencer, il quale non tien conto che del mondo animale, anzi propriamente umano (1).

La Royer, infatti, definisce il bene egoistico come ogni godimento individuale diretto che ci procura un piacere senza imporci un sacrificio correlativo, e il male come ogni forma fisica, morale o intellettuale della sofferenza individuale. Il bene nella sua totalità, o bene assoluto, sarà dunque la somma del bene risentito da tutte le coscienze, mentre il male generale sarà dato dalla somma delle sofferenze individuali. In questo male generale andranno compresi i sacrifici, più o meno dolorosi, fatti dall'egoismo al bene generale; sicchè il bene che si chiama morale e che risulta da tali sacrifici, è una parte del male generale, poichè va inteso che esso bene morale comprenda solo i sacrifici, in quanto sono dolorosi, mentre i godimenti che l'egoismo può trovare nelle soddisfazioni che i sacrifici stessi procurano ai suoi istinti superiori, va posto nella somma del bene generale. Quindi il bene morale è la parte del bene

(1) *Le Bien et la Loi Morale*, Paris, Guillaumin 1881. Prefazione pag. XXVII e seg.

individuale a cui l'egoismo rinuncia onde accrescere in quantità, qualità o intensità la somma del bene generale.

Perciò il bene morale non esiste che come mezzo del bene sensibile o egoistico. Infatti, ogni essere soffre una certa somma di male, la cui totalità costituisce il male generale. Il male, dunque, è una data quantità di bene individuale in meno. Da ciò l'esigenza d'una certa somma di bene morale in più perchè si ristabilisca l'equilibrio. In quanto l'equilibrio non si ristabilisca perchè non v'è la quantità sufficiente a ciò di bene morale, restiamo in presenza del male (1).

Stabilito questo concetto del bene e del male, è chiaro che, essendo il giudizio intorno al proprio bene particolare diverso a seconda degli individui e delle classi od ambienti sociali, delle razze e delle epoche a cui gli individui appartengono, tutti questi giudizi diversi non possono, dal punto di vista obbiettivo, essere nel vero. Stabilire in che cosa, dal punto di vista obbiettivo, il bene, come sopra definito, consista, determinare insomma l'etica obbiettiva, è compito della scienza morale razionale, alla quale soltanto spetterà decidere « per ogni rappresentante di ogni classe, in ogni caso determinato, quali godimenti sono leciti e morali, cioè compatibili col più gran bene generale, quali limiti devono essere imposti alla libertà egoistica e in quale misura questa libertà deve essere sacrificata ai diritti della collettività » (2).

E qui, riprendendo il concetto del Mill e del Sidgwick, respinto invece dallo Spencer, che cioè la soluzione del problema del bene deve tener conto « non solo di tutto ciò che è umano, ma di tutto ciò

(1) Id. Parte I.
(2) Id. pag. 70.

che è vivo », la Royer stabilisce che bisogna definire il bene non già relativamente a un individuo, ad una razza, ad una nazione, ad una specie, bensì « nell'ordine totale del mondo organico e inorganico » (1). E dal punto di vista di tale universalità, la Royer, mediante una serie di formule algebriche, approda alla conclusione che il mondo potrà dirsi il migliore possibile solo nel caso che per ogni individuo senziente la differenza tra il godimento e il dolore sia una differenza positiva, anzichè negativa, e tali differenze si avvicinino il più possibile ad essere uguali per ciascun individuo; e tanto più il mondo sarà buono quanto più queste differenze positive uguali saranno grandi.

Ora, questo ideale è realizzato se invece di esistere soltanto un numero indefinito di esseri limitati in durata, e succedentisi per un tempo infinito, coesista con essi un numero indefinito di esseri coeterni ed increati per i quali nella durata infinita tutte le probabilità di godere o di soffrire si compensino necessariamente in una risultante positiva uguale per tutti. In siffatta ipotesi, per quanto piccola sia la risultante positiva individuale, la somma totale del bene assoluto sarà positiva, e siccome sarà il prodotto della moltiplicazione del risultato positivo individuale per il tempo infinito e per il numero indefinito degli individui, così il bene assoluto nel tempo infinito sarà quasi infinito (2).

L'ipotesi suppone l'esistenza d'un numero indefinito di esseri eterni che realizzino nell'infinito del tempo una somma di godimento superiore alla soffe- renza. E tale ipotesi si verifica nel mondo inorganico, cioè negli elementi atomici, i quali, per la Royer,

(1) Id. pag. 76.
(2) Parte II, i primi quattro capitoli.

possegono una coscienza primordiale, sono monadi viventi, e mediante un solo senso, quello del tatto, conoscono direttamente quelle leggi intime dell'universo che la nostra scienza empirica cerca faticosamente di scoprire. La loro condizione è quella d'una quietudine fisica puramente vegetativa, unita ad una netta, ma esclusivamente intellettuale, coscienza dell'essere. Condizione, dunque, desiderabile fra tutte, e nella quale gli elementi della nostra gerarchia organica, ridivenuti liberi, troveranno il riposo e insieme la risposta alle curiosità intellettuali insoddisfatte e la cessazione dei dolori propri d'una forma specifica di esistenza. Solo data questa coscienza diffusa per tutta la sostanza, data l'esistenza di questi atomi coscienti, coesistenti con forme di vita complessa e collettiva, le quali presentano la possibilità d'una varietà infinita di sensazioni e d'esperienze, e in cui gli atomi vengono ad inchiudersi, rivestendo così successivamente tutte le forme possibili d'esistenza; solo dato che la piramide, alla sommità della quale stanno le coscienze degli esseri organizzati (le cui passioni specifiche risulterebbero quindi eccezionali nella media generale delle esistenze) possegga l'ampia base, di coscienze elementari a cui è assicurato un residuo per quanto piccolo di sensazione di piacere; solo dato ciò, è possibile concludere che il mondo offra nel suo insieme un residuo di bene, cioè che esista un bene assoluto (1).

Ed è di tutto ciò — vale a dire di tutti gli elementi della creazione — che bisogna tener conto nel formulare la legge morale, la quale dunque consiste nel riconoscere che il bene assoluto sta in una quantità d'esistenze coscienti, più numerose, varie e variabili che sia possibile — perchè soltanto questo

(1) Parte II, Cap. V e seg.

è il fatto che moltiplica nel massimo grado la possibilità che vengano realizzate sensazioni piacevoli in misura superiore alle dolorose — e nella più grande somma possibile di godimenti per ciascuna di esse (1).

Così, dall'egoismo atomico si arriva alla più completa negazione dell'egoismo e ad un concetto della moralità superiore assoluta che abbraccia l'insieme del bene universale e comanda a tutti gli egoismi individuali di concorrervi e sacrificarvisi (2).

Tale essendo la legge morale universale, quella specifica di ogni specie vivente è perfettamente analoga e cioè consiste nel procurare ciò che è utile alla moltiplicazione della specie, alla varietà delle sue razze e dei suoi individui, alla somma dei beni di cui essi possono godere (3). Questo assioma della moralità specifica non è sempre riconosciuto immediatamente dagli istinti degli esseri superiori, e ciò in causa delle diverse fasi traversate dalla loro evoluzione. — Così la razza umana, mentre ha perduto le leggi ereditarie sviluppate dal lungo periodo di selezione cieca, non ha ancora acquistata l'intelligenza delle vere leggi che devono governare la sua volontà e i suoi costumi, sicchè la legge morale si urta contro le volontà individuali che si muovono nell'incoscienza dell'interesse specifico della razza e delle condizioni del bene generale e dell'ordine universale del mondo. Ma, tanto più perchè l'umanità sembra destinata ad esercitare una azione dominante sul globo, occorre che non solo essa raggiunga la formula della moralità specifica, ma altresì, sopra di questa, la formula superiore d'una legge morale universale che regoli

(1) Parte III, Cap. I.
(2) Pag. 192.
(3) Parte III, Cap. I.

i rapporti delle specie viventi e le condizioni del bene assoluto; e ciò col subordinare volontariamente a questa formula superiore la propria morale specifica, e col distribuire razionalmente i godimenti a ciascuna forma di esistenza, con un procedimento analogo a quello che, in forma del tutto inintelligente, fa con le specie animali e vegetali addomesticate (1). E se è vero che crescendo i bisogni più rapidamente della possibilità di soddisfarli, questa legge morale urta contro la legge della felicità individuale, per la

(1) Parte III, Cap. II. — Che il principio utilitario « felicità del maggior numero », poichè conduce ad abbracciare tutta la creazione senziente, costringa a comprendere nella legge morale almeno anche gli animali, è riconosciuto dal Sidgwick. « Is a general agreement that we ought to treat all animals with kindness, so far as to avoid causing them unnecessary pain; but it is questioned whether this is directly due to sentient being as such, or merely prescribed as a means of cultivating kindly disposition towards men ». Il Sidgwick pensa, « with Bentham, that the pain of animals is *per se* to avoided » (*The Methods of Ethics*, Libro III, Capitolo IV, § 2). Così pure il Renouvier deduce il dovere di bontà verso gli animali, corroborato « par la reconaissance dans l'animal d'une nature sensible comme la nôtre et par la sympathie que nous éprouvons pour les douleurs de tout être sensible, par la pitié, par le sentiment d'une espèce de communauté ». (*La Science de la Morale*, L. I, Sez. II, Cap. X. Ed anche l'Höffding (*Morale*, trad. franc. Poïtevin, Paris 1903, Cap. XII, § 3, pag. 218-9) riconosce i doveri verso gli animali, fondandoli sulla compassione, ossia direttamente sul principio del bene. — La Royer, parlando del nostro dissolvimento negli esseri elementari primordialmente coscienti, eterni e immersi in un calmo ed uguale benessere, avverte l'affinità di questa sua concezione col Buddismo. « Le bouddhiste qui attend son absortion finale dans le grand tout, dans le grand non-être, dans le *nirvâna* passionel, est celui qui s'est approché le plus près de la grande finalité des choses et de la destinée universelle des êtres ». (*Op. cit.* pag. 162). Ora in questa estensione del dovere di bontà a tutti gli enti senzienti, e specialmente agli animali (fondamentale nel Buddismo, in cui numerose massime ed esempi ormai famigliari ad ognuno, lo inculcano) v'è un altro punto di contatto fra il Buddismo stesso e l'utilitarismo razionale.

quale il bene consiste nell'equilibrio dei bisogni con la soddisfazione, questo stato di cose potrà correggersi mediante il fatto che sempre più gli atti necessari alla conservazione della specie diventino fonte di piacere per gli individui e mediante la ricerca sempre più larga del piacere nei godimenti intellettuali che sono illimitati in quantità ed intensità: — mediante l'evoluzione degli istinti sociali e delle passioni intellettuali superiori (1).

V'è appena bisogno di avvertire come in questa che noi consideriamo la più completa elaborazione della morale positivista della prima tendenza, perchè è quella in cui i due sommi principi dell'utilitarismo — felicità e felicità del maggior numero — sono svolti con logica rigorosa e sistematizzati in tutte le loro conseguenze, svanisca persino la più lontana possibilità di pensare alla morale come autonoma nel senso del comando che la sfera dell'utile e del piacere dell'individuo dà a sè stessa; giacchè invece ci troviamo in presenza d'una morale in cui all'individuo discende il comando da una sfera remotissima da lui, più lontana ancora da lui che non il Dio delle religioni positive, la sfera, cioè, del piacere non solo dell'insieme dell'umanità, ma del complesso di tutti gli enti senzienti, anzi di tutti gli elementi provvisti di coscienza della sostanza universale (2).

---

(1) Id. Parte IV, Cap. IV.

(2) Anche l'eteronomia contenuta in questo concetto rileva il Guyau parlando di Darwin e di Spencer: « A ce monde terrestre, que M. Darwin place derrière l'homme pour susciter en lui le sentiment moral, M. Herbert Spencer ajoute l'univers entier ». « A vrai dire, ce n'est pas moi-même qui m'obblige ou, plus exactement, qui me nécéssite, et ma volonté seule n'aurait point ce pouvoir; la nécessité morale n'est que la manifestation en moi *d'une puissance qui m'est antérieure et supérieure,* la puissance du passé » *Morale Anglaise* cit. pag. 164 e 319).

VI.

I sistemi di morale positivisti si possono distinguere, come abbiamo accennato in principio, almeno approssimativamente, in due tipi. Il primo è quello che si sforza di ricavare l'altruismo e in generale la virtù, dall'egoismo: e ad esso appartengono i sistemi che abbiamo esaminati sinora. Il secondo è quello che colloca originariamente nella natura umana un impulso altruistico, nativo e indipendente dal piacere, e che cessando di cercar di dedurre la morale dal piacere, concentra il suo sforzo nel sostenere che l'impulso altruistico originario si spiega però naturalisticamente. In tale tipo (il cui germe primo si trova però ancora nel Mill, e cioè nel potente sentimento naturale di umanità e di unione coi nostri simili, che egli pone, sebbene con qualche incoerenza, alla base della sua morale) noi classifichiamo insieme il Guyau e l'Ardigò, la cui affinità, da questo punto di vista, ci sembra evidente.

Come, infatti, fa, sebbene con maggior ampiezza e sicurezza di dimostrazione filosofica, l'Ardigò, anche il Guyau nega che il fine delle azioni sia il piacere, e lo ripone invece nell'« effort instinctif pour maintenir et accroître la vie », del quale la ricerca del piacere non è che la conseguenza (1). E siccome per lui la morale è unicamente questo sforzo verso una vita più intensa, è il bisogno di fecondità, di espansione, di prodigalità di sè medesimi, così egli, ancora al pari dell'Ardigò, colloca « au fond même de l'être la source de tous ces instincts de sympathie et de sociabilité » che gli utilitaristi vogliono derivare

(1) *Equisse d'une morale sans obligation ni sanction.* (Paris 1900, V. ediz., pag. 87).

dall'egoismo (1) e dichiara che il sentimento del dovere « ha la forme d'une impulsion spontanée, d'un déploiement soudain de la vie intérieure vers autrui, plutôt que... d'une recherche du plaisir et de l'utilité » (2). Questo è ciò che, nel suo grado più elevato, l'Ardigò denomina il furore santo della virtù. E appunto perchè la virtù ha anche per l'Ardigò un siffatto carattere, è vale a dire un impulso spontaneo ed originario, il quale naturalmente opera dove esiste, ma non è dato suscitare dove non c'è, così anche la morale dell'Ardigò può dirsi, come quella del Guyau, senza obbligazione e senza sanzione, almeno secondo il contenuto che la filosofia tradizionale dà a questi vocaboli (3).

Però il semplice concetto dell'espansione della vita e della pressione interiore che a tale espansione sospinge, lascia ancora aperto, come il Guyau riconosce, il problema del passaggio dalla vita e dalla sua espansione alla negazione di essa, dall'egoismo, su cui l'espansione della vita sembra unicamente fondarsi, all'altruismo, ossia, com'egli dice, dal *moi* al *non-moi* (4): il problema cioè, secondo la nostra formulazione, che quest'ultima espressione richiama,

---

(1) Pag. 102.
(2) Pag. 118-9.
(3) Per l'Ardigò, come per Guyau, cioè, l'obbligazione non può consistere se non nella forza impellente che possiede lo stesso impulso virtuoso *soltanto in coloro in cui esiste;* e (almeno nelle forme superiori di virtù) la sanzione non può essere se non lo scontento che l'idea di non obbedir a questo impulso suscita l'animo di coloro che lo posseggono. Poichè anche secondo la nostra tesi (a parte ogni spiegazione naturalistica) la virtù è un impulso primigenio, un furore divino, un'energia spirituale di carattere analogo al genio, così, anche per noi, l'obbligazione e la sanzione non possono essere che di cosiffatta natura.
(4) Pag. 142.

del come fondare una morale autonoma scaturente da quell'*io* che si può trattare di dover rinnegare o distruggere. È noto che il Guyau per mezzo del concetto del piacere del rischio e della responsabilità, cerca di superare *l'hiatus*. Ma, in ciò, come è stato osservato, egli è costretto a porre davanti alla espansione vitale, affinchè questa possa risultare virtù, un modello, un tipo di grandezza, un ideale; è costretto a postulare una « sublimità » di volontà (1) e di vita (2) e l'impossibilità di discendere così in basso da compiere indifferentemente o con piacere atti di viltà (3). E con questo egli introduce dei giudizi di valore, che la semplice vita, la semplice natura, non gli fornisce; dei criteri di valutazione, delle direttive, dei motori che non appartengono alla « natura » secondo il significato dato a questa parola dal Guyau e da tutti i positivisti (1). D'altra parte quando egli finisce in sostanza per riconoscere l'impossibilità della morale se a inspirare la nostra azione non soccorre una qualche ipotesi metafisica, una certa *fede* nella bontà delle forze profonde dell'universo, per quanto malsicura, varia da individuo a individuo, e costrutta da noi senza che forse nulla vi corrisponda

(1) Pag. 146.
(2) Pag. 150.
(3) Pag. 159.
(4) È l'Ollé-Laprune che formula tale critica a Guyau, nel modo seguente: « Vous parlez de grandeur, d'élévation, de sublimité, d'un ideal haut. Du point de vue naturaliste, qui est le vôtre, comment apprécier tout cela? Vous n'avez qu'un thermomètre vous permettant de mesurer la quantité ou l'intensité de la vie, et toutes ces expressions qui reviennent si souvent supposent autre chose, des degrès dans qualité, dans la perfection: qu'est-ce que votre théorie vous fournit pour établir cette autre mesure?... Tant il est vrai que, ou il faut bien admettre quelque chose qui soit d'un autre ordre que la nature, considerée du point de vue naturaliste, ou il faut renoncer à la morale » (*Le Prix de la vie*, Paris, Belin 1906, pag. 140-1).

nella realtà (1) — per quanto, insomma, essa possa essere soltanto una nostra illusione — egli non solo viene implicitamente ad ammettere che l'impulso veramente morale discende a noi da questa sfera metafisica, la quale è chiaramente qualche cosa che scorgiamo (sia pure per semplice miraggio) come esistente fuori della nostra natura, come « altro da noi »; non solo viene a riconoscere che per l'esistenza della morale è, almeno, necessario che noi stessi proiettiamo il suo comando fuori di noi e in tale guisa lo concepiamo; ma viene altresì a distruggere il proposito enunciato nelle prime righe del suo libro, dove, contro il Vinet, il quale dice che scopo dell'educazione è di dare all'uomo il *préjugé du bien* proclama di voler costruire la morale senza alcun *préjugé* (2). Solo una morale senza *préjugé*, tutta racchiusa in ciò che è palpabilmente *jugé* dalla ragione dell'individuo e da ciò scaturente sarebbe autonoma, nel senso definito. E questa, se mai, non potrebbe essere che la morale utilitaria. Ma ricorrere, come supremo coronamento della morale, alla necessità d'una qualche ipotesi metafisica, è precisamente ricorrere a ciò che il Guyau chiama un *préjugé*, è uno sforzo di ricavare da essa per l'uomo il *prejugé du bien*. È, vale a dire, uscire dal *jugé*, dalla cerchia della ragione illuminata dall'interesse e dal piacere dell'agente e valutatrice con chiara certezza di tale interesse e piacere. È, insomma, uscire dall'autonomia; perchè il *mio giudizio* resta con ciò impossessato, dominato, e trascinato da qualche cosa che (come risulta dal nome di *pregiudizio* che vi si dà), non è più esso; da qualche cosa che esso non

(1) Libro II, Cap. II.
(2) *Préface.*

controlla più, che viene ad impadronirsene dal di fuori, e che lo trascende.

Ma è nell'Ardigò che intendiamo di esaminare con qualche maggior larghezza questo secondo tipo di morale positivista.

VII.

Nell'animale, come in ogni altro fatto della natura — secondo i concetti svolti nella *Morale dei Positivisti* — un' attività specifica qualunque è sempre la trasformazione di una forza anche prima in qualche modo esistente; e nell' immagazzinamento come nella dispensazione della forza, il fatto corrisponde sempre al bisogno dell'animale.

Perchè dalle sensazioni, dal loro persistere, accumularsi e collegarsi, viene nell'animale a formarsi una psiche?

Perchè l'entità psichica è indispensabile all'esistenza dell'animale. Questo è il *perchè* scientifico, col quale soltanto è necessario e sufficiente rispondere a quella domanda; precisamente come alla domanda: perchè le leggi della gravitazione del sistema solare? la scienza risponde: pel bisogno del sistema solare stesso, perchè esso, cioè, non potrebbe come tale esistere senza quelle leggi. E questa risposta esaurisce pienamente la domanda.

Ora, pei bisogni del minerale bastano l' affinità chimica e gli spostamenti meccanici; pel vegetale occorre la varietà degli organi, ma non il movimento, perchè esso, anche stando fisso, raccoglie il nutrimento necessario. L'animale, invece, deve procacciarsi il sostentamento recandosi a cercarlo dove lo trova; è necessario quindi che abbia la locomozione

e, per aver questa, i sensi e il volere — cioè appunto la psiche.

L'entità psichica è dunque una formazione naturale. E siccome varie sono le specie degli animali e varii i bisogni di esse, così varie saranno le specie della psiche a seconda dei bisogni di ciascuna specie; e la formazione d'ognuna sarà altrettanto naturale quanto la formazione degli organi e delle loro funzioni.

Ma il bisogno particolare e caratteristico della specie umana è la vita sociale, la quale, per consentimento ormai universale, è un fatto naturale. Vi sarà quindi nella psiche dell'uomo ciò che corrisponde a questo bisogno peculiare della specie umana che è il fatto naturale della vita sociale.

Ora, ciò che nella psiche dell'uomo corrisponde al bisogno della specie umana, al bisogno cioè della vita sociale, e ne rende possibile il soddisfacimento, sono le idealità umane sociali. Il vivere in comune è il bisogno speciale degli uomini. La formazione psichica speciale della idealità umana sociale è ciò con cui a questo bisogno viene naturalmente sopperito.

Così, queste idealità sociali, che, in forma distinta, peculiare e caratteristica, si riscontrano solo nella psiche umana, si sono formate in questa per un lavoro naturale, lento e progressivo. Sono veramente formazioni naturali della psiche umana medesima, che collimano colle formazioni umane esterne, ossia coi fatti sociali.

Il principio delle azioni umane, adunque, è l'idealità sociale. Questo principio è essenzialmente antiegoistico. I fatti di disinteresse eroico con cui esso si estrinseca, sebbene rari, sono ciò in cui si manifesta, nella sua perfezione, quello che è proprio e caratteristico dell'uomo. E siccome la idealità so-

ciale, e quindi il disinteresse, è ciò che determina la convivenza sociale (1), non solo la società umana si accompagna sempre con l'idealità e il disinteresse stesso, ma dell'una e dell'altro se ne ha nella società quanto è il bisogno.

Che poi l'azione compiuta sotto l'impulso dell'idealità sociale sia antiegoistica, lo si dimostra soprattutto osservando che la soddisfazione morale può bensì seguire l'atto disinteressato, ma l'atto stesso può essere compiuto indipendentemente dalla soddisfazione che lo seguirà, senza fondarsi su di essa per compiere l'atto, senza neppure rappresentarsela. Ciascuno « deve avere osservato, l'animo essere portato a deliberazioni antiegoistiche, anche in grado eroico, ciecamente; ossia da un impeto generoso, che nasce e fa il suo effetto ancor prima che ci sia stato il tempo di pensare alla soddisfazione conseguente; anzi talvolta malgrado il timore di conseguenze per tutti i rispetti individualmente dannose... Se la società umana, e quindi l'uomo stesso individualmente preso, si mantengono, ciò dipende precisamente da questa forza antiegoistica che spinge e conduce gli uomini... La qual forza è appunto la disposizione della natura pel bisogno del suo effetto relativamente agli uomini e alle società loro. L'accompagnarsi, all'attività di questa forza, una soddisfazione morale, è un fatto che vien dopo, ed utilissimo anch'esso; ma non come causa del primo. Come anche in altre operazioni fisiologiche o involontarie che si fanno perchè non si può a meno di farle, e dopo sorge una soddisfazione, che è conseguenza delle operazioni stesse, ma non le ha determinate » (2).

---

(1) Pag. 202, V. ediz., Padova, Draghi 1901.
(2) Pag. 212.

Inoltre, la soddisfazione che accompagna l'azione disinteressata è in prima linea quella che cade contemporaneamente all'azione, ed è precisamente ciò che si chiama la voglia o il gusto di farla. Tale soddisfazione non si può dire che sia causa dell'azione, perchè è il fatto stesso di essa azione. Sotto questo punto di vista l'azione disinteressata e diretta dalla idealità sociale è nella stessa condizione di tutte le altre operazioni anche puramente fisiologiche e sottratte al potere della volontà, il cui determinarsi dipende necessariamente dalla disposizione naturale degli apparati funzionanti, e non dal piacere o dal vantaggio che se ne trae. Posta la disposizione a fare un atto, per l'impulsività che lo produce, lo si farebbe anche se dannoso, come è evidente nei viziosi, soprattutto in quelli che agiscono in proprio danno sapendolo, ed essendo atterriti del danno che sanno di fare a sè stessi.

In ultimo, occorre osservare che vi sono atti piacevoli in cui il piacere non si avverte, e sono tutti i movimenti automatici e istintivi. Ora, nei movimenti volontari, l'abitudine tende a produrre una condizione analoga a quella dei moti istintivi e automatici. E questo è il caso dell'uomo virtuoso, nel quale la disposizione a fare il bene, resasi al tutto naturale e istintiva, lo porta da sè senza sforzo di volere alle azioni disinteressate, come l'organismo suo lo porta a respirare, senza che egli prima abbia detto: lo voglio. E da queste azioni, ormai abituali, non sorge più per lui un piacere avvertito. Sicchè il virtuoso è proclive a fare il bene senza sforzo, senza costringimento, senza che vi sia nemmeno allettato. Si incontra bensì piacere nel far il bene; ma non per ciò il bene si fa per il piacere o la soddisfazione, ossia in vista di una utilità. « La virtù propriamente detta, ossia la disposizione veramente morale, è una specie

di *furore* santo, che trasporta l'uomo al sagrificio di sè; e prima ancora che abbia potuto riflettere a un vantaggio proprio; e anche non aspettandolo » (1).

Perciò ha un senso profondamente vero la dottrina teologica della grazia; ed è « che per essa è riconosciuto, che l'uomo è portato a fare le azioni disinteressate e giuste da una disposizione, da un impeto, da un furore spontaneo; che precede le considerazioni interessate che possono poi collimare e concorrere insieme; che però queste considerazioni interessate, per sè, non sono atte a dare alle azioni dell'uomo il carattere della moralità mentre anzi tendono ad oscurarlo; che il carattere della moralità dipende appunto da quella ingenua spontaneità precedente; e che in essa consiste quindi la virtù; che insomma l'uomo ha le idealità sociali, e che queste in lui sono fornite dalla impulsività atta a muovere il suo volere » (2).

In conseguenza, il positivismo è in grado di giungere fino alla supposizione dell'atto morale anche scevro assolutamente da ogni voluttà per quanto pura che ne determini la produzione. E la possibilità di tale atto morale, ossia della virtù (per spiegare la quale possibilità la teologia è obbligata a ricorrere ad un effetto soprannaturale) il positivismo invece riesce a spiegarla come una formazione affatto naturale.

VIII.

Grandissimo è il pregio di questa dottrina dell'Ardigò (3). Per la prima volta, essa introduce nel campo

(1) Pag. 231.

(2) Pag. 235.

(3) Ed amiamo risolutamente affermarlo appunto ora che tra molti idealisti è invalsa la posa di darne, senza che essi abbiano affatto la statura da ciò, un giudizio sommario e sprezzante.

del positivismo, con pieno rigore e sistemazione filosofica, l'originarietà irreducibile dell'attività etica, in un geniale tentativo di assicurare così alla filosofia positiva, come lo stesso Ardigò ricorda (1), il concetto più importante della dottrina morale kantiana. Con molti punti essenziali di essa, come col pensiero che la virtù è, non già voluta acquisizione, ma « furore spontaneo » il quale soppravviene all'uomo e se ne impadronisce, e coll'altro che la virtù è quindi retaggio di pochi eletti (2), collima pienamente la nostra tesi fondamentale. Ma dove tale dottrina appare manchevole è appunto nella spiegazione naturalistica che si sforza di dare dell'impulso morale.

Per l'Ardigò il fatto della sensazione, come si manifesta peculiarmente lungo la linea della vita animale, e finalmente nell'uomo, dà origine alla psiche, e da ultimo alla psiche umana specialmente caratterizzata dalle idealità antiegoistiche.

Ora, perchè mai il fatto della sensazione, invece di riprodurre indefinitamente sè stesso, avrebbe dato origine a questa nuova formazione che è la psiche ? Perchè, si risponde, la psiche era necessaria al bisogno di locomozione dell'animale. Ma questo *perchè* non spiega nulla. La vita, precedentemente all'animale, non aveva alcun bisogno di locomozione. Che *bisogno* c'era che sorgesse un *bisogno* nuovo ? Che cosa ha rotto l'equilibrio che era stato raggiunto dalla precedente formazione vitale ? Sotto la parola di *bisogno,* adunque, si introduce qui già quel *quid* nuovo la cui formazione si pretende naturalisticamente spiegare; cioè un impulso, una tendenza, un'entità originaria, una vera e propria preformazione psichica. Non è già, dunque, il bisogno della locomozione, la

(1) Pag. 223, nota.
(2) Pag. 237, N. 28.

nascita del quale non si spiegherebbe, che abbia dato origine alla psiche; ma piuttosto è la psiche che ha dato origine alla locomozione: vale a dire, è il manifestarsi di questa tendenza od energia nuova che si è creata negli organi della locomozione il primo mezzo per la sua estrinsecazione.

Del pari, una volta formata la psiche, perchè mai nel fatto della psiche animale in genere viene a formarsi quella particolare specie di essa che è la psiche umana ? La risposta è: perchè varie sono le specie animali, varii i bisogni di esse, bisogno particolare della specie umana la vita sociale, mezzo per corrispondere questo bisogno le idealità antiegoistiche.

Ma perchè le specie sono *già* varie ? Il loro esser varie è determinato dal fatto che è *prima* varia la psiche, vario il carattere intimo dell'energia vitale, altrimenti non ci sarebbe ragione del manifestarsi di varie specie. E se vi è una specie, l'umana, il cui bisogno particolare è la vita sociale, essa vi è *già* perchè esiste *prima* nella psiche in genere quella varietà di questa che è caratterizzata dal bisogno della vita sociale; ed è precisamente questa varietà preesistente di psiche che dà origine ad una specie particolare, l'umana. L'esserci insomma, delle specie diverse vuol dire esservi già delle varietà di psiche differenti l'una dall'altra, ben lungi dal potersi spiegare la diversità della psiche come una formazione posteriore della diversità della specie, che, senza una precedente diversità della psiche, non si capirebbe nè che cosa fosse nè come potesse avvenire.

Ma (sorpassando sul fatto che l'Ardigò pone talvolta il bisogno della vita sociale come produttore delle idealità, tal altra le idealità come produttrici della convivenza) (1) una volta formata la psiche

(1) Pag. 202 cit.

umana, scorgiamo, si dice, che in essa il quanto dell'idealità antiegoistica è sempre proporzionato al bisogno che la specie stessa in un dato luogo e momento ne ha; come è naturale, se l'idealità nasce dal bisogno.

Ora, nulla meglio di questa proposizione dimostra come il bisogno da cui (come prima da esso si è fatta scaturire la psiche) si vuol qui far nascere la idealità antiegoistica, non sia qui altro (come prima non era che la stessa psiche) se non questa stessa idealità; sicchè il ricavare l'idealità dal bisogno è presupporre quello che si vuol dedurre, ed introdurre in precedenza ciò di cui si vuole spiegare la nascita.

Che cosa è mai il bisogno di una idealità se non questa stessa idealità oramai esistente ed operante, che sollecita, sprona ed attira? Il bisogno d'un'idea che non si ha, non esiste. Esiste invece il *bisogno* che suscita l'idea già esistente; bisogno di realizzare negli atti, nella condotta, nelle istituzioni l'idea stessa che già c'è, opera e ferve. E ciò apparisce ancor più chiaramente se osserviamo il fatto dell'intensificarsi delle idealità sociali. L'idealità sociale (dice l'Ardigò) come è prodotta dal bisogno, così è proporzionata al bisogno. Nella società umana primitiva vi era dunque quell'infimo di idealità antiegoistica che bastava al bisogno di quella. Essa era sufficiente al bisogno. L'equilibrio tra bisogno e idealità era raggiunto. Ciò doveva dunque bastare, e la società umana doveva ripetere e riprodurre uniformemente sè stessa. Perchè, adunque, quelle idealità primitive andarono immensamente intensificandosi, e accanto ad esse infinite altre ne sorsero, e l'idealità famigliare, ristretta da principio all'allevamento dei nati, divenne l'idealità d'una perenne comunione degli spiriti, e l'idealità di non uccidere divenne quella di amare e

beneficare i propri nemici, e l'idealità dell'unione tra i membri d'una tribù contro la tribù vicina divenne l'ideale della fratellanza umana?

La risposta: perchè è cresciuto il bisogno, si rivela anche qui affatto insufficiente. *Perchè,* infatti, è cresciuto il bisogno? I bisogni sociali restano stazionari in tutte le società animali, in quelle delle api, delle formiche, delle scimmie. In tutte queste c'è un equilibrio definitivamente fissato tra bisogni e idealità. Se i bisogni crescono nella società umana vuol dire che c'è una specifica energia che li fa crescere; energia che dev'essere altra cosa dal bisogno e precedere il bisogno. Se, a differenza che nelle società animali, nelle società umane la convivenza sociale si intensifica per modo da dar origine a bisogni maggiori vuol dire che a quell'intensificarsi ha presieduto un impulso, che non è il bisogno venuto poi. E tale energia, tale impulso, è appunto l'idealità, che è quella, la quale, col suo moto, col suo incremento originario e autonomo, fa crescere il bisogno.

Poniamo come bisogni d'una primitiva convivenza sociale quelli di allevare i nati e di non uccidersi reciprocamente. Ciò bastava alla convivenza. Proporzionate a questi due bisogni e atte a soddisfarli ci saranno state quindi due forme di idealità, quella della famiglia ristretta all' allevamento dei nati e quella del rispetto della vita dei membri della medesima tribù. Le idealità corrispondevano ai bisogni. L' equilibrio era raggiunto. Null' altro occorreva. Nè c'era bisogno d'una famiglia più sviluppata e duratura, nè di rapporti più amorevoli, perchè la convivenza sociale su quei due rapporti e sulla loro soddisfazione poteva reggersi e si reggeva di fatto.

Ora se da quella primitiva e povera idealità famigliare si passò all'idealità caratterizzata dall'amore

duraturo tra i membri della famiglia, ciò non fu già perchè ci fosse per la società bisogno di questo amore duraturo, giacchè il bisogno della convivenza sociale era soddisfatto dal solo allevamento dei nati, cioè dall'idealità sociale inferiore; ma perchè sorse dapprima questo amore duraturo medesimo — questa idealità — e creò esso il bisogno d'un'istituzione famigliare più stabile: — a meno che, appunto, confondendo i termini, non si dia il nome di *bisogno* all'istessa *idealità* (nel caso ora esemplificato, all'amore duraturo), all'*idealità* che è invece, essa veramente, il primo e originario motore.

Così pure bisogno d'una primitiva convivenza sociale era quello del semplice rispetto reciproco della vita. Come da questa più povera forma di idealità può sorgere l'idealità di amare i propri nemici? Forse perchè nella società si è prodotto tale bisogno? Basta osservare che questa idealità dell'amare i proprii nemici esiste almeno sin da quando Cristo l'ha proclamata, eppure ce n'è tanto poco bisogno per la convivenza sociale che le società si sono rette e si reggono in fatto senza di essa, ed anche teoricamente si può benissimo concepire l'esistenza di qualsiasi società senza quella idealità. È chiaro, invece, che se l'amore dei propri nemici è diventato per qualche raro individuo, e potrà diventare per un numero maggiore, un bisogno, ciò fu e sarà l'effetto dell'*idealità* già esistente e operante.

L'inattendibilità della spiegazione salta poi agli occhi se si pensa a determinati atti eroicamente virtuosi. Si potrà sostenere che l'idealità antiegoistica estrinsecata da Arnoldo di Winkelried era esattamente proporzionata al bisogno di indipendenza della sua patria. Ma le idealità antiegoistiche estrinsecate da Socrate e da Gesù, da quale e a quale bisogno dei rispettivi momenti ed ambienti sociali furono

prodotte e proporzionate? Fu qui la società stessa che eliminò dal suo seno Socrate e Gesù, come elementi ad essa dannosi. L'atto eroico di Gesù, che, secondo l'Ardigò, dovrebbe essere proporzionato al *bisogno* del tempo e del luogo, lo fu tanto poco che arrecò alla comunità ebraica gravissimi danni; e non si vede proprio a quale bisogno della società ateniese abbia corrisposto la morte di Socrate; verosimilmente essa non corrispose neppure a quello affacciato nel *Critone* del rispetto alle leggi; giacchè è dubbio se un solo ateniese sia stato indotto dalla morte di Socrate a un maggior rispetto verso le leggi, e ancor più dubbio se qualche ipotetico atto di tale rispetto maggiore valesse la morte di Socrate.

E se si replicasse che quei due atti corrisposero a bisogni remoti, lontanissimi, immensamente più vasti delle comunità in cui si compivano, cioè al bisogno ampio ed eterno quanto la specie umana di fermezza morale, di inflessibile ed eroica obbedienza ai dettami della propria coscienza, bisogno alla cui soddisfazione sempre più larga lungo il corso dei secoli, quei due atti furono un perenne e potentissimo incentivo, allora — ferma restando l'obbiezione che il *bisogno* qui è la stessa *idealità* che si vuol spiegare con esso — è facile replicare che questa natura la quale mette nell'animo di Socrate e di Gesù l'impulso al supremo sacrificio per soddisfare bisogni rari ed elevati di tutto il mondo e di tutto il tempo, è una natura che ha un piano preordinato e cosciente, è, vale a dire, una natura che non si spiega con alcuna interpretazione « naturalistica ».

Ciò che v'è adunque, di profondamente vero nella filosofia morale dell'Ardigò è precisamente quello che essa ha di comune con la dottrina teologica della grazia: la proposizione che l'impulso virtuoso si trova nella psiche umana (se si prende a considerare questa

come già formata, e senza preoccuparsi della sua formazione) allo stato di impeto spontaneo, infuso, innato. Ciò in cui essa non è accettabile è quello in cui si distacca da tale dottrina teologica, vale a dire la spiegazione naturalistica della formazione dell'impulso virtuoso.

Ma, mentre se si elimina tale spiegazione naturalistica, ciò a cui nella dottrina dell'Ardigò si rimarrebbe in presenza come al suo residuo fondamentalmente vero, sarebbe il concetto della morale, quale energia di carattere esclusivamente spirituale, che non si spiega con la natura, ma si inserisce in essa dal di fuori di essa e discende a occupare l'*io* umano dominandolo fino a spingerlo al proprio rinnegamento e alla propria distruzione; — però, anche ammettendo quella spiegazione, resta sempre il fatto che nel sistema dell'Ardigò è l'opera della natura considerata come realtà impersonale e nel complesso del suo sviluppo, è l'energia psichica ravvisata, non già come attività propria d'un soggetto, ma come una delle grandi forze generali della natura, quella che perviene alla formazione dell'impulso virtuoso, che lo produce e lo immette nell'*io* individuale, il quale dunque lo ha, non da sè, ma come certe elevate doti intellettuali o certe preclare qualità fisiologiche, dallo stesso sviluppo precedente che la natura psichica o fisica ha raggiunto nella specie; sicchè è proprio da qualche cos'altro dall'*io* individuale che per l'Ardigò proviene l'impulso morale, il quale perciò, rispetto all'*io* individuale, è nettamente eteronomo; è una forza che non già l'*io* crea, ma che, creata dalla natura, si insignorisce di lui. E tale eteronomia, l'Ardigò ha luminosamente significata applicando alla virtù la designazione platonica di « furore », quella cioè con cui Platone denomina appunto le forze trascendenti

e divine che si impadroniscono dell'uomo e lo fanno loro stromento (1).

IX.

L'indagine che abbiamo compiuta ci permette ora di scorgere come il positivismo, il quale moveva dal proposito di fondare una morale che fosse autonoma in un senso più concreto e più veramente umano di quello di Kant, sia stato, in tutte le sue tendenze e direzioni, sospinto dalla stessa dialettica interna del pensiero etico a trapassare nell'eteronomia (2).

---

(1) Cfr. l'*Ione* e il *Fedro*. — È del resto sufficiente, per scorgere tosto come la qualifica di « furore » data alla virtù sia da sola una chiara significazione di eteronomia, richiamare due luoghi di Marsilio Ficino. Uno, la breve esposizione dei « furori » platonici che dà nell'*Argomento* dell'*Jone:* « Quatuor ergo species divini furoris existunt: primus quidem poeticus furor; alter mysterialis; tertius vaticinium; quartus amatorius affectus. Est autem pöesis a Musis, mysterium a Dyonisio, vaticinium ab Apolline, amor a Venere ». Il secondo, la descrizione del modo, assolutamente eteronomo, con cui questi « furori » operano, contenuta nel *Commentario* del Fedro: « Quicumque numine quomodolibet occupatur, profecto propter ipsam impulsus divini vehementiam, virtutisque plenitudinem, exuberat, concitatur, exultat, finesque et mores humanos excedit. Itaque occupatio haec, sive raptus, furor quidam et alienatio non injuria nominatur ». L'Ardigò, chiamando la virtù « furore », mostra di concepirla come avente la natura di tali forze sovrapersonali.

(2) Ricordiamo qui come questa eteronomia morale anche del positivismo sia stata riconosciuta dal Petrone: « E la teologia e la metafisica e il *positivismo* — pur fra tanta differenza di concezione — concordano in un unico risultato formale, concordano in ciò, nel porre l'imperativo come rapporto non già fra due equivalenze, ma fra due termini o due momenti separati da una distanza e da una plusvalenza, a seconda dei casi o della logica dei sistemi, infinita o indefinita — Dio ed uomo, uomo della ragione ed uomo dei sensi, società o umanità ed uomo ». (*L'eteronomia come momento del Dovere* in *Coenobium* — Anno III, Fasc. VI)).

Nel suo ultimo aspetto — in quello cioè in cui la virtù non è più derivato dall'egoismo, ma un impulso originario, un « furore santo che trasporta l'uomo al sacrificio di sè, prima ancora che abbia potuto riflettere a un vantaggio proprio, e anche non aspettandolo » — la virtù ci si presenta chiaramente come qualche cosa che è altro dall'*io* e che vuole impossessarsi dell'*io* e diventar *l'io;* qualche cosa, che l'*io* sente talvolta con tutta evidenza venirgli sopra come un'invasione straniera che lo soggioga sebbene poi egli finisca per amalgamarsi e confondersi con essa; qualche cosa che termina per trasfondersi e trasformarsi nell'*io,* ma che questo avverte in origine e per provenienza, esterna a lui, altra da lui. L'eteronomia di quest'ultimo aspetto in cui il positivismo concepisce la virtù si rivela limpidamente sopratutto quando l'uomo passa da uno stado di immoralità o di indifferenza ad un successivo stadio di « furore santo ». Chi rifletta come si sia operato in lui lo stato d'animo per cui egli è ora infiammato e lavora per attuare in sè una forma alta di virtù sotto il cui ascendente disciplina tutto sè stesso, o per far trionfare una nobile causa a cui sacrifica tutti i proprii particolari interessi e vantaggi, tutto il suo *io* circoscritto — chi rifletta a ciò, e paragoni il periodo in cui nel suo cuore non ardeva questa fiamma col periodo presente in cui ne è invasato e conquiso; avverte lucidamente come il concetto di virtù dominante in questa seconda fase del positivismo implichi che la conquista e la soggiogazione dell'*io da* parte di « altro » dall'*io* è appunto il processo mediante cui si attua la vita della morale. «S'il m'arrive (scrive profondamente l'Ollé-Laprune, discutendo la dottrina del Guyau, ma con parole che si applicano esattamente ad ogni morale ma positivista) de dire que la loi morale est l'expression de ma volonté, c'est de ma volonté idéale que j'entends;

si j'y vois l'expression de ma nature d'homme, c'est ma nature idéale que je considère. Elle déclare, non ce que je suis en fait, mais ce que je dois être en principe et en droit. Elle s'impose à moi, elle me donne des ordres. Dès que je la conçois, je sors de la nature proprement dite pour entrer dans un monde invisible et supérieur » (1).

Nel primo aspetto, poi, della morale positivista, secondo cui la virtù è utilitarismo, è facile osservare che ciò che vien chiamato l'utile dell'individuo è qualche cosa che egli non sente sempre come tale, anzi, a mano a mano che si procede verso le forme più elaborate di utilitarismo razionale, non sente mai come tale. È qualche cosa che viene dedotta dal filosofo e che dal di fuori si ordina all'individuo di riconoscere come propria utilità, se vuole essere morale. E, in realtà, il semplice fatto che nei sistemi utilitari si proceda a una deduzione qualsivoglia di che cosa sia la *vera* utilità, implica l'eteronomia. Perchè una morale che sorgesse davvero dalla cerchia del piacere e dell'utile dell'individuo, non avrebbe bisogno di alcuna formulazione, costituirebbe l'agire spontaneo e insieme necessario dell'individuo, come il vegetare e il fiorire d'una pianta. Soltanto questa sarebbe morale autonoma nel primo dei sensi indicati; e quindi, in questo senso, morale autonoma è soltanto quella dell'abbandono al piacere del momento, la morale di Aristippo (2); e poichè questa è in realtà assenza di

---

(1) *La Prix de La Vie* cit. pag. 143.

(2) In primo luogo, infatti, i Cirenaici non ammettevano quel concetto contradditorio in un sistema edonostico che è la distinzione della qualità del piacere. La loro opinione in proposito è così esposta da Diogene Laerzio nella *Vita* di Aristippo (87) : «Μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι ». Che per essi poi il sommo bene fosse il piacere immediato (ed anche in ciò il loro pensiero è il solo, che dà coerenza ad un sistema edonistico) risulta dalle suc-

ogni morale, ne risulta che soltanto nell'amoralità si realizza veramente l'autonomia del volere. Il volere, infatti, evidentemente, è autonomo solo quando *si fa quello che si vuole,* quando ci si abbandona, senza freni ed ostacoli, ad ogni impulso e ad ogni tentazione. Ma ogni morale è un'inibizione di qualche cosa che si vorrebbe e un comando di qualche cosa che non si vorrebbe, e quindi è eteronomia. Ed anche un sistema il quale pretenda di indicare all'individuo quale è il suo *vero* piacere, presuppone che l'individuo non scorge nè sente da sè questo *vero* piacere, che questo quindi non è risultato del comando che il suo *io* dà a sè medesimo, che non è dunque in realtà il suo piacere, ma che è invece qualche cosa che deve essere veduto e sentito come piacere da altri per lui, e da altri esteriormente presentatogli.

Dal canto suo l'individuo, anche quando, senza preoccuparsi di sistemi morali, attinga il comando etico dal costume, lo attinge sempre da una esteriorità in cui si è dilatato e ha preso corpo un Io di gran lunga più ampio dell'*io* individuale, da una realtà tanto *altra* da questo, che questo la trova già costi-

---

cessive parole dello stesso autore: « Δοκεῖ δ 'αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερίκῶν ἡδονῶν σύστημα. αἷς συναριθμοῦνται καὶ άἱ παρῳχηκυνῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν · τὴν δ'εὐδαιμονίαν οὐ δι' αυτὴν. ἀλλὰ διὰ τὰς κατά μέρος ἡδονάς » La morale di Aristippo è, come osserva giustamente l' Höffding (*Morale,* edizione citata, pagina 27) quella in cui « parce que toute consideration de fin tombe, l'appréciation devient impossible... Il (Aristippo) soutient le principe de la *souveraineté de l'instant.* C'est l'attitude la plus radicale qu'on puisse imaginer en morale. Elle renferme le minimum des postulats, si peu même que toute appréciation tombe. Car pour Aristippe le but c'est le plaisir purement momentané ».

tuita quando viene al mondo, e che quando egli muore, essa gli sopravvive. E nel caso, caro agli utilitaristi, del riformatore sociale, dell'uomo che si occupa attivamente a trasformare la società secondo il tipo ideale che egli concepisce come buono contro il cattivo esistente, ciò che infiamma la sua coscienza a tale condotta, ciò che diventa in lui il principio vitale e fervido dell'azione, si manifesta concretamente come una certa dottrina a cui bisogna essere obbedienti, come una fede sociale, politica o religiosa, personalizzata quasi in un' entità spirituale dinanzi agli occhi dell'individuo, il cui comando questi attende e segue senza esitare, che, nella massima parte dei casi, vive proprio come sostanza sovrapersonale nel partito, nella setta, nella chiesa, e alla quale — a tale entità che vivendo di vita propria, fuori della sua coscienza, si è impossessata di questa — l'individuo obbedisce fino ai più gravi sacrifici, dinanzi a cui non arretrerebbe, semplicemente per non tradire la fede, semplicemente perchè è il rispetto a questa entità impersonale che glieli comanda, pur quando il tradirla non gli recasse alcun danno mondano. Anche il rivoluzionario che ritiene di muovere alla demolizione d'una società « armato di tutta la scienza del suo secolo », trae da questa, da questo pensiero collettivo, da questo « altro da sè », l'indicazione della direttiva della sua vita e il comando dell'azione. Ciò che quindi lo guida e lo trascina anche contro ogni suo agio, utile e piacere, è la « dottrina », come si chiama significantemente in linguaggio religioso cristiano, volendo designare appunto, in contrapposto al pensamento individuale, il risultato d'una grande e solenne elaborazione collettiva che viene posta innanzi alla coscienza individuale e che questa deve accogliere, immedesimare e far propria; è, come si direbbe in linguaggio buddistico,

la *dhamma*, di cui, mettendone così in luce il carattere che essa possiede di esercitare dal di fuori e dall'alto un influsso dominatore sull'*io*, i buddisti fanno, insieme, col Budda e con l'Ordine, la « Trinità », il complesso delle « Tre Guide ». — E in ogni caso, il motore dell'attività morale è sempre qualche cosa che è penetrato nell'*io* da una sfera esterna e più vasta di lui.

Ma, per ritornare al significato eteronomico che ha la semplice formulazione d'un sistema di morale utilitaria, ricordiamo come, combattendo l'asserzione del James, che cioè la verità sia un'idea la quale si dimostra spediente « a lungo andare » — a quella guisa che l'utilitarista direbbe che la virtù è ciò che risulta spediente « a lungo andare » — il Royce scrive: « Quando esperimenta un uomo l' insieme dei fatti reali rispetto a questo *lungo andare?* ...Che cosa decide la verità circa il lungo andare? I miei momenti di entusiasmo, quando tutto ciò che mi piace mi sembra vero, o i miei momenti di disinganno, quando dichiaro che ho sempre avuta la mala sorte? Fare appello a un « lungo andare » veramente reale, vuol dire soltanto fare appello ad una certa veduta idealmente giusta dell'intera mia vita — veduta che io, nella mia particolare esperienza, non raggiungo mai. Chiunque ha la veduta della mia intera vita, e giunge a vedere ciò che, a lungo andare, è per me veramente spediente — chiunque dico, ha tale veduta, se un tale essere esiste veramente, è essenzialmente superumano nel suo tipo di coscienza... Le mie idee sono false in qualche particolare solo se la stessa esperienza a cui intendo di fare appello ha nella sua visuale dei contenuti che io, proprio in questo momento, concepisco imperfettamente. In ogni caso, adunque, la verità è posseduta precisamente da quell'interezza di esperienza

che io non raggiungo mai, ma a cui fa involontariamente appello anche il mio collega, quando egli parla del « lungo andare » o delle esperienze dell'« umanità in generale » (1).

Queste osservazioni che il Royce fa nel campo teoretico si applicano esattamente anche nel campo etico, e giovano assai a mostrare la posizione essenzialmente eteronomica della morale utilitaria. Qualunque formulazione di ciò che debba considerarsi come utilità, non solo implica che l'individuo da sè, dalla sfera del proprio *io*, non giunge a stabilirlo, e che c'è bisogno che un'*altra* mente, un'*altra* sfera di coscienza, quella del moralista utilitario, glielo indichi e gli fornisca il relativo comando; ma implica altresì che il moralista utilitario medesimo, quanto più è sicuro delle sue deduzioni, tanto più si senta il semplice intermediario d'un comando morale che egli attinge da una sfera infinitamente più larga del suo *io* e di ogni *io* umano, infinitamente « altra » da esso: la sfera delle « leggi della scienza », la sfera della « evoluzione cosmica », la sfera di quell'« interezza di esperienza » di cui il Royce mette in luce il carattere superumano. E così il moralista utilitario, nell'atto di elaborare quell'utilitarismo con cui si sforza di attuare l'autonomia morale, è sempre come un Mosè che riceve sul Sinai da un « altro » e più grande di sè — la Natura, il Tutto, l'« interezza di esperienza » — le tavole della legge e le trasmette agli uomini (2).

---

(1) J. Royce, *La Filosofia della Fedeltà* (pag. 224-227 della nostra traduzione, Bari, Laterza 1911).

(2) Questa è la ragione per cui il Gioberti sostiene e svolge ampiamente la tesi, apparentemente strana, che i varii modi con cui gli uomini sentirono trasmettersi i responsi divini — cioè gli oracoli — costituiscono la storia dell'imperativo categorico. (*Del Buono,* Vol. XIII delle *Opere edite ed inedite*, Brusselle 1843, Cap. VI).

Anche attraverso al positivismo, la morale ci risulta dunque rimanere un'attività primigenia e irreducibile, che esorbita da ciò che si chiama abitualmente la natura, che non è naturalisticamente spiegabile, che costituisce un fatto trascendente; e che, sebbene si renda interna a noi come ciò che v'è di più intimamente nostro, è pure nella sua scaturigine a noi esterna e superiore (1).

---

(1) « De tous les corps ensemble (tale il concetto che espresse Pascal in uno dei suoi più bei frammenti, e che la nostra indagine sostanzialmente conferma) on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel ». *Pensées* — Sec. XII, 793, ediz. Brunschvicg).

CAPITOLO IV.

Il concetto di universale

Abbiamo mostrato, nei due capitoli precedenti, come, tanto il kantismo, quanto il positivismo, partendo dal proposito di stabilire, sebbene in due sensi diversi, l'autonomia della morale, finiscano per mettere capo all'eteronomia.

Noi ci proponiamo ora di proseguire ad esaminare questa eteronomia nell'ambito della concezione idealista, e di porre in luce come, a quella guisa che nel campo teoretico tale concezione non può coerentemente sostenersi senza riuscire alla trascendenza divina, così, nel campo pratico, l'eteronomia che abbiamo già riscontrata nel kantismo, debba logicamente assumere pure il carattere di vera e propria trascendenza superumana.

Dobbiamo, a tal uopo rifarci alla concezione etica dell'idealismo.

I.

Come s'è già visto, la mèta a cui accennava Kant, e che l'idealismo assoluto esplicitamente raggiunse, era la seguente: la morale è ciò che è comandato dalla ragion pratica pura; questa esiste in tutti, è

la ragionevolezza collettiva e universale; quindi la morale è il comando di tale universalità di ragionevolezza. Anzi (proseguiva l'idealismo assoluto) questa ragionevolezza comune è un universale concreto che esiste come *quell'uno* in tutti. Questo universale concreto, questo Io unico, questo Spirito assoluto, si espande e si dilata nelle istituzioni e nei costumi. Le istituzioni od organismi etici e i costumi sono l'espressione di ciò che vuole questa collettività di ragionevolezza, ossia l'unico Io, lo Spirito universale. Essi costituiscono dunque la morale. Ed essere morali è far propria questa volontà dell'Io o dello Spirito, da lui manifestata nell'espansione della sua vita nei costumi e nelle istituzioni.

Per Kant la collettività di ragionevolezza in cui consiste la ragion pura pratica sta, non in ciò che tutti operino secondo quanto quella ragionevolezza prescrive (chè anzi Kant dice che si può dubitare se « qualche vera virtù si possa realmente incontrare nel mondo ») (1), ma in ciò che tutti, anche operando disformemente al comando di essa ragione, anche cioè operando immoralmente, sentono però in loro la voce di questo comando, scorgono questo comando, a cui pure disobbediscono, in modo conforme; cosicchè anche un vizioso o un delinquente avverte nel suo « vero sè stesso » la parola della legge che si indirizza « a lui immediatamente e categoricamente », e l'impulso che lo spinge a contravvenirvi si trova solo nelle sue tendenze ed inclinazioni sensibili (2).

Hegel va più in là. Per lui la collettività di ragionevolezza in cui consiste la ragion pratica pura (ora

---

(1) *Fondazione,* ecc., Parte II in principio (pag. 31 della trad. Vidari cit.).
(2) Id. (*Dell'estremo limite della filosofia pratica*).

diventata universale concreto esistente come *quel-l'uno* in tutti) si realizza, non semplicemente in questo comune riconoscimento d'uno stesso comando, per quanto non eseguito; ma nella espansione ed esteriorizzazione dell'Io unico in un comune costume, e nel rifluire del costume entro la coscienza dei singoli fino a costituire la sostanza, la « stoffa », più profonda di questa.

Sostanzialmente infatti il pensiero di Hegel è questo. Da un lato lo spirito si obbiettiva dispiegando la sua libertà nella realtà, nell'esterno, nella cosa, cioè nelle istituzioni e nei costumi. Dall'altro, come spirito soggettivo, esso esige l'autodeterminazione nella sua libertà interna. Sopprimere le due unilateralità vorrà dire far coincidere la libertà soggettiva con la libertà oggettiva dello Spirito; vorrà dire, insomma, che lo Spirito, come soggettivo, come individuo, deve liberamente volere ciò che vuole lo Spirito come oggettivo, vale a dire, le istituzioni e i costumi. « La libertà soggettiva diventa il volere razionale *universale* in sè e per sè; il quale ha il suo sapere di sè e la sua disposizione d'animo nella coscienza della soggettività individuale, ma la sua attuazione e la sua *realtà* immediata ed universale nel *costume*, nell'ethos » (1). Esiste, insomma, dapprima la sostanza universale concreta, cioè lo spirito d'un popolo, della quale sostanza, la scissione astratta, l'accidente, è l'individuo. Questo però, sentendo come propria quella sostanza universale, facendo propria la sua volontà, cessa di essere un semplice accidente di essa, perchè « da una parte, la contempla quale suo scopo finale assoluto nella realtà »; e dall'altra parte, dal momento che sente quella sostanza come una cosa sua e che ha

(1) *Encicl.* § 513, trad. Croce.

fatto diventare sua propria la volontà di essa, contribuisce a continuar a produrla, ma a produrla « come qualche cosa che piuttosto semplicemente *è* ». Egli insomma deve volere ciò che quella sostanza universale manifesta di volere con le istituzioni e i costumi in cui si è dilatata; e con ciò egli compie « il suo dovere *come suo* e come *tale che è;* e, in questa necessità, la persona ha sè stessa, e la sua libertà reale » (1).

Per Hegel, adunque, la sostanza e l'obbietto della morale sono le determinazioni che si è dato lo Spirito obbiettivandosi liberamente nelle istituzioni e nei costumi. « Poichè le determinazioni etiche costituiscono il concetto della libertà, esse sono la sostanzialità o l'essenza universale degli individui, i quali stanno verso di esse, solamente in quanto un che di accidentale. Se l'individuo sia, è indifferente per l'eticità oggettiva, la quale è unicamente il permanente e la forza dalla quale è retta la vita degli individui» (2). E quindi « una teoria dei doveri, immanente e conseguente, non può esser altro se non lo sviluppo dei *rapporti,* che nello Stato sono necessari, per effetto dell'idea della libertà, e, quindi, *reali* in tutta la loro ampiezza » (3). Per conseguenza, Hegel non nasconde la sua antipatia per la volontà morale individuale « che determina di suo arbitrio il suo bene indeterminato » (4). Quel che di meglio possa fare lo individuo, secondo lui, « è facile dire in una comunità

---

(1) Id., § 514.
(2) *Lineamenti di Filosofia del Diritto,* § 145, Aggiunta (pag. 349-350 della traduzione Messineo, Bari, Laterza, 1913).
(3) Id., § 148 (pag. 144, trad. cit.).
(4) Id., § 149 (pag. 144, trad. cit.). Esattamente rileva l'Höffding che la coscienza « n'est même pas loin, selon Hegel, d'être la mauvais principe du monde, puisque la conviction subjective peut aboutir aussi bien à une chose objectivement condannable qu'à une chose objectivement juste » (*Morale,* ed. cit., pag. 75).

etica: — null'altro deve fare da parte sua, se non ciò che a lui, nei suoi rapporti, è tracciato, espresso e noto. L'onestà è l'universale che in lui può richiedersi in parte giuridicamente, in parte eticamente » (1). E quindi in conclusione « nella semplice *identità* con la realtà degli individui, l'ethos appare in quanto universale modo di agire dei medesimi, — in quanto *costume;* — la consuetudine del medesimo, come *seconda natura,* la quale è posta in luogo della prima volontà, semplicemente naturale, ed è l'anima compenetrante, il significato e la realtà della sua esistenza, lo *spirito* che vive ed esiste come un mondo, e la cui sostanza è così soltanto in quanto spirito » (2).

In una parola, come accenna lo Spaventa, il più profondo dilucidatore del pensiero hegeliano, e specialmente dell'aspetto etico di esso, la morale consiste nel volere la realtà in cui si è obbiettivata la libertà dello spirito (istituzioni, costumi), precisamente come la conoscenza consiste nel conoscere la realtà veramente esistente (3). Chi *conosce* qualche cosa che non *è,* è un pazzo, come è moralmente anomalo (ossia immorale) chi vuole qualche cosa di diverso dalla realtà etica del costume, in cui lo spirito si è obbiettivato. E di qui la derivazione, per Hegel, della morale dal diritto mediante la pena, della quale, stando dal punto di vista hegeliano, si deve dire che serve a *costringere* a far diventare propria volontà, cioè a volere *liberamente,* quella realtà etica in cui lo spirito si è estrinsecato, trasformandola da realtà semplicemente esterna, in realtà interioremente accettata. « La esistenza della

(1) Id., § 150 (pag. 144, trad. cit.).
(2) Id., § 151 (pag. 146 della trad. cit.).
(3) SPAVENTA, *Principî di Etica,* Napoli, Pierro, 1904, pag. 107.

libertà nella intimità del volere » (1), questo è il passaggio, mediante la pena, dal diritto alla morale. Mediante il delitto, cioè, il diritto è negato nell'esistenza esterna; mediante la pena, la quale, avendo per iscopo di costringere il reo a far diventare propria la volontà dell'Io universale (diritto, istituzioni, costumi) eleva il diritto all'intimità del volere, quell'esistenza esterna è parimenti negata; ma questa negazione non è, come la prima, un annullamento: essa nega, vale a dire, che l'esistenza del diritto e del costume possa rimanere *semplicemente* esterna, e la fa diventare *anche* interna; cioè la trasforma in morale (2).

Con ciò l'idealismo assoluto approdava in morale sostanzialmente al puro e semplice conformismo. Nè giova osservare, come fa il Gentile (3), che per l'Hegel la moralità in un suo momento astratto precede allo stato e al costume e ne è il fondamento, mentre poi le determinazioni concrete della moralità stessa, provengono dalla storia. Poichè sta sempre il fatto che quando quel momento astratto di moralità si è concretato in uno stato e in un costume, è solo lo stato e il costume esistente che, nel pensiero di Hegel, si deve considerare come ciò che fornisce agli individui l'unica possibile sostanza morale. Nè vale aggiungere che « se logicamente la moralità precede lo stato, e questo dev'essere la realizzazione di essa, quando la volontà dello stato è capricciosa, egoistica ed immorale, l'unica conclusione che se ne può trarre è che lo stato avente una tale volontà non è un vero stato » (4); perchè dove può (sempre rimanendo nel pensiero strettamente

(1) Spaventa, *op. cit.*, pag. 113.
(2) Spaventa, *op. cit.*, pag. 114.
(3) Prefazione all'*op. cit.*, di Spaventa, pag. xiv.
(4) Idem, pag. xix.

hegeliano) l'individuo attingere l'autorità per pronunciare, sopra la manifestazione che dà di sè l'universale, un giudizio il quale abbia maggior valore di quella manifestazione? Come può il giudizio dell'individuo che proclama « capricciosa, egoistica ed immorale » la volontà di uno stato — la collettività di ragioni pratiche — aver ragione contro il giudizio che pronuncia l'universale? Dov'è l'autorità più alta e dell'individuo e dello stato la quale, quando *uno solo* afferma che ciò che *tutti meno uno*, pensano e vogliono, è pensiero e volontà « capricciosa, egoistica, ed immorale », stabilisca che questo suo, contro quello di tutti gli altri, è il giudizio giusto, e non invece, esso stesso, un giudizio capriccioso, eccentrico, anomalo, immorale? Non è certo un altro giudizio ugualmente individuale — quello per esempio, del filosofo che si pronunci in tal senso — che possa costituire quella autorità (1).

Del pari lo Spaventa scrive: « Come vi ha un

---

(1) Si può riscontrare qualche analogia tra questo « sociologismo morale » dell'idealismo assoluto classico, consistente nell'espansione dell'*Io* universale nello Stato, e il pensiero di Platone. « L'ésprit découvre en lui même (scrive Fouillée, parlando della morale platonica; cfr. *Le moralisme de Kant*, ecc., pag. 2-3) une série de valeurs idéales, des biens en soi... des lois d'egalité, d'équilibre, d'harmonie, qu'il objective dans le monde, qu'il réalise même au-dessus du monde visible en un éternel principe d'unité, d'egalité, de nombre, de mesure, de rythme, de justesse et de justice. Ainsi se révèle dans la raison consciente et maîtresse de soi un principe de progrès, d'accroissement de valeur, qui se manifeste ensuite dans l'ordre social, dans la République ». Ma la differenza è prima di tutto che l'idealismo platonico realizza il suo universale anche fuori del mondo visibile (ciò che è appunto, come or ora si vedrà, l'unica logica e consentanea meta d'ogni idealismo) poi che lo Stato platonico, in cui si dilata la ragione, è uno Stato meramente ideale, quale è costruito e scaturisce dal pensiero del filosofo, e in questo soltanto esiste.

diritto del soggetto rispetto al bene, così vi ha un diritto della ragione storica, reale, contro il soggetto; e il soggetto può avere ragione o torto. La *realtà* (prodotto spirituale) viva una volta, logora e tarlata ora: basta un urto di un uomo a distruggerla. Realtà fresca e viva; l'individuo che fa contro di essa, è un matto » (1). Ma anche qui si può domandare: donde può attingere l'individuo l'autorità per sentenziare se la realtà etica e sociale sia fresca o tarlata, se sia tale da essere combattuta od accettata? Dove può trovare l'*individuo* il fondamento di un suo giudizio di condanna sull'*universale*? O dovremo dire che il fondamento e la giustificazione di tale giudizio è il successo, e che chi è riuscito ad abbattere una realtà etica e sociale mostra col fatto che questa era debole e tarlata, e che egli aveva ragione contro di essa; mentre chi nell'urto contro essa realtà è rimasto infranto, mostra di aver avuto torto, e fornisce la prova che la realtà raccoglieva in sè la vera e viva morale, e che egli era un anomalo, un immorale, un pazzo? Chiameremo dunque pazzi e immorali quei martiri d'una fede, quei difensori d'una realtà etica e sociale, che sono caduti con le fedi e le realtà sociali che sostenevano, quando queste sono scomparse con loro dalla storia e dalla vita del mondo, definitivamente e senza possibilità di ritorno?

Non v'è dubbio, adunque, che con la concezione descritta, l'idealismo veniva a risolvere la morale, prima nella conformità al volere generale, a quello cioè che come volere generale è, almeno, riconosciuto, se non seguito, da tutti (Kant); e finalmente nella conformità al costume (Hegel). Il giudizio sul volere generale, o sul costume, che condanni quello o questo, e che determini ad una condotta non con-

---

(1) *Op. cit.*, pag. 125.

forme all'uno o all'altro, non può essere, nel pensiero etico della fase filosofica Kant-Hegel, che un giudizio della cui ragionevolezza manca ogni prova e ogni controllo. Se, infatti, quella ragionevolezza in cui consiste la morale ha per suo carattere fondamentale l'universalità, e questa universalità sta nel fatto che tutti riconoscono quella ragionevolezza e vi partecipano, ci manca ogni fondamento per poter dire che il pensiero e il sentire d'un singolo che si allontani da ciò che è in via di fatto universalmente riconosciuto in un dato momento come ragionevole, cioè morale, sia un pensiero e un sentire attendibile e sano. Ci manca di ciò ogni prova e ogni controllo, sia che si tratti del pensiero e del sentire d'un Socrate, d'un Gesù, d'un Bruno, sia che si tratti della opinione d'un filosofo che giudica la volontà d'un dato stato « capricciosa, egoistica, immorale » o d'un altro filosofo che giudica una data realtà sociale « logora e tarlata ». Tutti questi giudizi, disformi dal come si fa concretamente sentire e si manifesta l'universalità di ragionevolezza in cui consiste la ragion pratica pura, non possono logicamente (in quella fase di pensiero) che essere considerati come giudizi capricciosamente individuali, aberranti, eccentrici, anomali, appunto perchè non partecipi della ragionevolezza in cui consiste la morale, stesse dal lato di chi asserisce di vedere ciò che nessuno vede. Come possiamo autorizzarci, rimanendo in quell'ambito di pensiero, a dichiarare che l'universalità di ragionevolezza in cui consiste la morale, stesse dal lato di Socrate, di Gesù, di Bruno, e non della società del loro tempo che li condannò, se dalla parte di essi non stava in via di fatto alcuna universalità, ma la più nuda ed isolata individualità di giudizio, e quella universalità di fatto, in cui, per l'idealismo di Kant-Hegel, consiste la morale, stava tutta dal lato della

società: e ciò tanto più quando, come ognun vede, probabilmente la stessa cosa avverrebbe se essi riapparissero nelle società nostre? Il parere del filosofo e dello storico, il quale sentenzi che la verità morale stava dal lato di Socrate, di Gesù, di Bruno, — il giudizio del lettore che riflettendo al problema che queste righe gli pongono dinanzi, esclami tra sè: ma io scorgo con certezza che erano Socrate, Gesù, Bruno ad aver ragione! — è un giudizio altrettanto individuale quanto quello di costoro, un giudizio, a cui (come allo stesso giudizio di costoro) manca l'unico fondamento di ragionevolezza morale che l'idealismo classico riconosca, quello cioè consistente nella conformità con la collettività di ragioni pratiche in cui coloro vivevano: un giudizio quindi che non ha nella sfera di pensiero di quell'idealismo, alcuna autorità per infirmare la giustezza della condanna a coloro inflitta dalla collettività di ragioni pratiche nella cui atmosfera si trovavano; giacchè questa collettività soltanto abbiamo sinora visto costituire la morale, e la condanna da essa pronunciata è, quindi, la sentenza di bando dalla ragionevolezza morale, sentenza, sopra la quale pretendendo pronunciare come istanza di grado superiore, il giudizio d'un singolo o una serie di giudizi di singoli si arroga una autorità, che nella dottrina etica che discutiamo non trova base di sorta (1).

---

(1) Si può quindi a buon diritto asserire che il conformismo morale della fase Kant-Hegel (ma specialmente quello di Hegel) sta sulla stessa linea della dottrina di Hobbes, secondo il quale il bene e il male sono ciò che determina, permette o proibisce, mediante la legge, il sovrano, unico, legittimo rappresentante della collettività. «La legge civile è, rispetto ad ogni suddito, il complesso di quelle regole, che lo Stato gli ha imposto di usare con la parola, con lo scritto o con altro sufficiente segno della propria volontà, per la distinzione del dritto e del torto, cioè a dire, di ciò, che è contrario, e di ciò, che non è contrario alla

La dottrina etica della fase di pensiero di Kant-Hegel mette capo, adunque, ad una sorta di sociologismo morale ossia affine a quello che nei nostri giorni ha propugnato il Lévy-Bruhl (e prima di lui il Durkheim). Il pensiero fondamentale del Lévy-Bruhl è, infatti, questo, che, come la realtà fisica si è obbiettivata nello spazio, così la realtà morale si è obbiettivata nel tempo, ed è diventata, per la coscienza dell'individuo d'un determinato momento, un oggetto che si impone a lui sotto forma di fatti che la sua coscienza non ha prodotto e che non può

norma ». Sediziosa dottrina è quella che « ogni uomo è giudice delle azioni buone e cattive. Questo è vero nel puro stato di natura, quando non esistono leggi civili, ed anche sotto un governo civile, in alcuni casi che non sono considerati dalla legge. Ma in altro caso è manifesto che la misura delle azioni buone e cattive è la legge civile, ed il giudice è il legislatore, che è sempre il rappresentante dello Stato... Un'altra dottrina repugnante alla società civile è che qualunque cosa un uomo fa contro la sua coscienza è un male; e deriva dalla presunzione di fare sè stessi giudici del bene e del male, perchè la coscienza di un uomo e il suo giudizio sono la stessa cosa, ed il giudizio, come anche la coscienza, può essere erroneo. Perciò, mentre colui, che non è soggetto a nessuna legge civile, pecca in tutto ciò, che fa contro la sua coscienza, perchè non ha altra regola da seguire che la propria ragione, non è lo stesso invece per colui che vive in uno Stato, poichè la legge è la coscienza pubblica, dalla quale egli si è già impegnato di farsi guidare » (*Leviatano* P. II, cap. XXVI e XXIX, pag. 217 e 266 della traduzione Vinciguerra, Bari, Laterza, 1911, della quale però abbiamo riparato uno svarione, sostituendo alla sua parola *governo* la parola *norma* corrispondente a *rule* del testo). Traspare nitidamente da questi passi quell'identico senso di avversione contro la volontà « che determina di suo arbitrio il suo bene indeterminato », che abbiamo constatato in Hegel; e vi si ripercote perfino l'eco letterale delle parole con cui questi stabilisce che il bene è soltanto ciò che « è tracciato, espresso e noto ». Tracciato, per Hegel, dal costume e anche dal diritto; tracciato, per Hobbes, dalla legge espositrice e determinatrice di ciò che è e deve essere costume. Ma lo spirito delle due dottrine è evidentemente il medesimo.

cangiare (1). Questa realtà morale è l'insieme di doveri, di sentimenti, di credenze, che costituiscono la coscienza morale comune d'una data epoca e d'un dato luogo, e che esistono *vi propria*, a titolo di realtà sociale, imponendosi all'individuo con la medesima obbiettività del rimanente del reale (2). Tale insieme di doveri, di divieti, di usi, di convenienze, forma quell'*idem velle et idem nolle*, quella similitudine morale tra i membri d'una data società, che è una delle principali condizioni per l'esistenza della società stessa; quella coscienza morale comune che è il focolare a cui le coscienze individuali si accendono (3). Sicchè l'obbiettivo principale della scienza, è non di costruire una morale teorica, ma di conoscere la realtà morale esistente: e il Lévy-Bruhl cita a sostegno di questa sua tesi appunto l'Hegel, ricordando come questi in principio della *Filosofia del Diritto*, schernisca i teorici che vogliono costruire lo stato quale deve essere; mentre lo stato è una realtà, che c'è già molto da fare a conoscere, e mentre riguardo alle leggi della natura, nessuno si sogna di cercare quali dovrebbero essere, bensì si indaga quali sono. Questo, dice il Lévy-Bruhl, si applica esattamente alla morale: non si *fa* la morale d'un popolo, perchè essa è già fatta (4).

Come si vede in questo far consistere la morale nell'espandersi e nell'obbiettivarsi dell'unico Io, o coscienza comune, nel costume o realtà morale data, il Lévy-Bruhl e lo Hegel concordano esattamente (5).

---

(1) *La Morale et la Science des Moeurs* (Alcan, 1910) pag. 124.
(2) Id., pag. 131.
(3) Id., pag. 141.
(4) Pag. 131-132.
(5) Così anche il Belot osserva che « cette sociologie qui réalise la Société comme une sorte d'entité supérieure et antérieure aux individus, semble présenter une singulière

Ma la esposizione del Lévy-Bruhl fa risaltare con grande chiarezza e con logica implacabile quali concetti siano implicati in tale concezione della morale come il comune che c'è nei singoli (Kant) o come l'obbiettivarsi dell'unico Io (Hegel) o della coscienza morale comune (Lévy-Bruhl) nel costume.

Il principale di questi concetti è che non esiste e non può esistere una morale teorica. In tutte le altre scienze, per teoria s'intende unicamente lo studio dei fatti diretto a conoscerne le leggi, senza preoccupazione delle conseguenze ed applicazioni pratiche. Solo nel campo della morale si pretende che la teoria miri, non tanto a conoscere una realtà esistente (che si crede già di conoscere), quanto a risolvere problemi che riguardano l'azione, a fondare giudizi di valore: confondendo così lo sforzo per conoscere con quello per regolare il modo d'agire e creando l'ibridismo d'una teoria che vuol essere legislatrice, e precisamente nella sua parte teorica, cioè in quanto scienza (1).

In realtà, queste pretese morali teoriche, non sono punto un insieme di principî da cui si deduca la pratica; non hanno affatto per oggetto di organizzare anzitutto un sistema di conoscenza su cui poscia regolare una pratica razionale e riflessa; ma sono invece tratte, occultamente e inconsciamente, dalla stessa pratica come esiste in una data società, pratica che quindi preesiste alle pretese teorie. Tanto è vero che le morali teoriche più disparate concludono alle me-

---

analogie avec une métaphysique come celle de Fichte et de M. Secrétan. Cette Société n'apparait-elle pas comme une sorte de Moi absolu qui se fragmente après coup en une multitude de *moi* particuliers, comme une Humanité qui serai la substance commune des hommes individuels? » *Etudes de morale positive,* Paris, Alcan, 1907, pag. 265.

(1) Chap. I, 1 e 2.

desime applicazioni pratiche, a quelle volute dalla realtà sociale, dalla coscienza morale del tempo in cui una o l'altra delle sedicenti morali teoriche si elabora.

Queste teorie non sono dunque che uno sforzo per razionalizzare una data pratica preesistente (e tipica è in ciò la dottrina di Kant, la quale col suo primato accordato alla ragion pratica dimostra che l'interesse morale pratico si subordina l'interesse speculativo). Preoccupate di ciò che deve essere, esse non procedono verso la realtà morale come fanno le scienze della natura riguardo ai fenomeni da esse considerati, cioè non studiano ciò che è (1).

Si illudono, però, di saperlo, e ciò accogliendo i seguenti due errati postulati: il primo, che la natura umana sia sempre identica a sè stessa, in ogni tempo e luogo, sicchè per conoscerla non vi sia bisogno di uno studio scientifico, come per la natura fisica (mentre in realtà, questa natura umana, pretesa universale, è sempre quella d'un dato tempo e luogo: del greco, a differenza del barbaro, per i moralisti greci, dell'uomo appartenente al mondo cristiano-occidentale, per noi); il secondo, che la coscienza morale formi un tutto armonico ed organico, mentre gli stessi conflitti dei doveri dimostrano che l'insieme di ciò che apparisce come obbligatorio o vietato all'uomo d'una data civiltà, è il risultato d'una stratificazione irregolare di prescrizioni ed osservanze d'epoca e provenienza diversa, così come l'ortografia, che comunemente si ritiene fondata su principî e viene rispettata in ogni singolarità, mentre il filologo sa quante confusioni, errori, tendenze diverse, abbiano concorso a formarla (2).

---

(1) Chap. II.
(2) Chap. III, e pag. 88.

Con questi due falsi postulati si riesce a creare il concetto di legge morale, concetto bastardo perchè per il suo aspetto teorico s'avvicina alle leggi della natura e per il suo aspetto normativo alla legge nel senso sociale e giuridico. Infatti affinchè gli imperativi siano elevati alla dignità di legge morale bisogna presentarli come aventi (primo postulato) un valore universale per tutti i tempi e i luoghi; e bisogna inoltre che l'insieme delle leggi morali si presenti (secondo postulato) come un sistema organico di cui nessuna parte dipenda da circostanze locali e accidentali e in cui non si scorgano le alluvioni successive delle obbligazioni spesso incompatibili (1).

Orbene: che cosa sarà invece ciò a cui nel campo della morale, si darà giustamente il nome di teoria? Sarà ciò che è negli altri campi, cioè lo studio della realtà che ci è data e che bisogna studiare e conoscere con lo stesso metodo con cui le altre scienze studiano i fatti che le riguardano, vale a dire senza preoccupazione di ciò che deve essere. Ed è la nostra stessa pratica (vale a dire quello che ci appare soggettivamente nella coscienza come legge obbligatoria) che, considerata obbiettivamente, costituisce (sotto forma di costumi e di leggi) la realtà da studiare con metodo scientifico insieme agli altri fatti sociali. Vi è insomma, una realtà sociale obbiettiva, come vi è una realtà fisica obbiettiva, e l'uomo deve comportarsi nello stesso modo verso entrambe, e cioè, anche riguardo alla prima, studiarla per conoscerne le leggi. Lo sforzo speculativo deve, non consistere nel determinare ciò che dev'essere, cioè, in sostanza, nel prescrivere; ma (come in ogni altra scienza) indirizzarsi a conoscere i fatti morali e i fatti sociali che ne sono inseparabili (2).

(1) Pag. 89-90.
(2) Chap. I, §§ 2, 3, 4, pag. 9 e 33.

Così scompare la pretesa morale teorica. Sussiste in fatto la morale pratica. E questa diviene oggetto dell'investigazione scientifica, che, sotto il nome di sociologia, imprende lo studio teorico della realtà morale (1).

Conosciuta questa realtà, si potrà in seguito costruire un'arte morale razionale (corrispondente alle applicazioni che si traggono dalle teorie nelle altre sfere di attività, p. es. all'agrimensura rispetto alla geometria razionale, o alla medicina rispetto alla biologia) la quale ci permetterà di migliorare la realtà sociale: miglioramento, che non implica però un giudizio di valore sulle istituzioni e sulle regole d'azione in nome d'un principio ad esse esteriore e superiore, ma la constatazione, dovuta all'esperienza, di questa o quella imperfezione nella realtà sociale data, come Helmholtz ha potuto dimostrare che l'occhio è un imperfetto strumento d'ottica, senza ricorrere ad alcun principio superiore (p. es. a quello delle cause finali), ma semplicemente mostrando che è concepibile una migliore disposizione dell'apparecchio visivo (2).

Nè si dica che fin tanto che quest'arte razionale non è costituita non si saprebbe come agire, mentre, agire, intanto, bisogna pure. Anzitutto, non è da quest'arte che bisogna aspettarsi che essa fondi la morale. La realtà morale c'è già, ed è quell'insieme di doveri, di diritti, di sentimenti e credenze, che costituiscono la coscienza morale comune d'un dato tempo e luogo e che si impongono all'individuo. Questa morale pratica non è « da farsi » e non dipende da noi farla in un modo o nell'altro. L'arte

(1) Pag. 34.
(2) Chap. IV, 2, 3, pag. 106; chap. I, 1; chap. IX, 3, pag. 272 e seg.

razionale potrà solo condurre a modificare alcune serie di fenomeni sociali, con cui la pratica morale è strettamente solidale e che costituiscono insieme con questa la realtà sociale esistente; e tali modificazioni si ripercuoteranno poi sulla morale pratica producendo dei cangiamenti anche in questa (1).

In secondo luogo, e di conseguenza, finchè l'arte morale razionale non è ancora in grado di sapere come modificare una realtà data, noi non restiamo perciò senza morale. Al contrario, in assenza di quell'arte razionale, le regole d'azione tradizionali pesano con tutta la loro forza sulle coscienze, perchè costituiscono appunto una *natura sociale* che può essere considerata come realtà obbiettiva (2).

Neppure si dica che presentando, in tal guisa, la coscienza morale come relativa, si viene a distruggerla. Come i filosofi non « fanno » la morale, così gli scienziati non la disfanno; e per la medesima ragione, che cioè siamo qui in presenza d'una realtà obbiettiva, come quella fisica, sebbene non data, come questa, nello spazio: sicchè ciò che bisogna fare o non fare non dipende dalla teoria morale a cui la riflessione può condurci, ma ci è imposto, prima di ogni riflessione, dalla « pressione sociale », dalle sanzioni positive o diffuse e dal biasimo della coscienza che ci costringe a sottomettercisivi, e al quale non si può sfuggire che con un indurimento morale. Nulla di più esigente del conformismo della coscienza media. Quando questa si sente ferita nelle sue prescrizioni essenziali, la reazione sociale insorge, e allorchè, di tempo in tempo, apparisce una iniziativa morale (Socrate, Gesù, i socialisti) essa è perseguitata come sovversiva (3).

(1) Pag. 131, 266-271.
(2) Pag. 132-135.
(3) Pag. 140 e seg.

Non si tratta quindi mai, nè per i filosofi nè per gli scienziati, di « fondar » la morale. La morale non ha maggior bisogno di essere fondata di quel che abbia la natura nel senso fisico della parola. Tutte due hanno un'esistenza di fatto che si impone ad ogni individuo e non gli permette di revocarne in dubbio l'obbiettività. All'individuo normale, vivente in una società qualsiasi, si impone una realtà sociale che gli preesisteva e gli sopravviverà, e di cui egli ordinariamente non conosce nè l'origine nè la struttura, sebbene *sappia* quel che deve fare press'a poco come un cane da ferma *sa* che deve fermare. Bisogna, sotto pena di sanzioni esteriori o intime, determinate o diffuse, che l'individuo si uniformi agli obblighi, ai divieti, ai costumi, agli usi e anche alle convenienze della realtà sociale in cui vive, la quale quindi non è da costruire, ma da osservare, da analizzare, da ricondurre a leggi (1).

La stessa morale, cioè lo stesso insieme di prescrizioni, va dunque considerata da due punti di vista: dall'interno, in quanto ci sentiamo sottoposti ai suoi imperativi, e dall'esterno, in quanto si considerano i suoi fatti come oggetto di scienza. E quindi ancora una data realtà morale (la nostra come le altre) ci apparirà non più quale una rappresentazione ideale dell'attività perfetta e dell'eccellenza morale, ma come il risultato buono e cattivo delle condizioni di esistenza, risultato che non implica nè la « ragione del migliore », nè la necessità del progresso (2).

Ne consegue che l'idea d'una morale naturale deve far posto a quella che tutte le morali esistenti sono naturali, nel senso che l'uomo vive dovunque in società e che in ogni società vi sono obblighi, costumi,

---

(1) Pag. 192-193, 196.
(2) Pag. 197-200.

usi, *tabù;* ma non nel senso che vi sia nella coscienza una rivelazione più o meno netta d'un ordine morale, in grazia d'un privilegio concesso all'individuo nella sua qualità di essere intelligente. Questa pretesa morale naturale è l'ultimo residuo dell'antropocentrismo, e deriva dal bisogno di disporre i fatti e le leggi del mondo morale attorno alla coscienza umana come centro e di spiegarli mediante essa; mentre invece la scienza, anzichè ricondurre l'insieme della realtà sociale alla coscienza come al suo centro, renderà conto d'ogni coscienza morale mediante l'insieme della realtà sociale di cui questa coscienza fa parte e di cui è ad un tempo un'espressione e una funzione (1).

Così avviene che, mentre nell'idealismo il problema è come comunichino fra loro le coscienze individuali, ed è risolto coll'idea del soggetto universale unito all'individuale, della ragione impersonale, della armonia delle monadi ecc., invece la scienza considera i fatti psicologici come collettivi nello stesso tempo che individuali, e la coscienza è veramente quella del gruppo localizzata e realizzata in ogni individuo, il quale dapprima non esiste mentalmente per sè e possiede una vita psichica meramente collettiva, poi, più tardi (pur conservando sempre i fatti psichici tale carattere collettivo) giunge, con l'esistere sempre più per sè stesso, a « porsi opponendosi » (2).

E, quanto all'arte razionale — mentre la morale pratica, spacciandosi per fondata razionalmente, pretende ad un valore universale, e legifera (Kant) non solo per tutti gli uomini, ma per tutti gli esseri ragionevoli, pur non essendo i suoi precetti che l'espressione d'un dato ordine sociale e riuscendo applicabili soltanto a questo — l'arte razionale, invece, non pre-

(1) Pag. 200-208.
(2) Pag. 231-232.

tende ad un'universalità di diritto; riconosce che esistono non *una* società, ma *delle* società profondamente diverse, e nelle quali, come la lingua, la religione, l'arte, così la morale è diversa. E quindi il suo intervento consisterà non nell'applicare a queste diverse società misure identiche, ma nel regolarsi rispetto ad esse in ragione della loro diversità e anche di ciò che possono aver di comune (1).

Tali le linee fondamentali della dottrina del Lévy-Bruhl. Dalle quali emerge come il concetto, in cui convengono Lévy-Bruhl e l'idealismo assoluto classico, essere la morale l'espansione e l'obbiettivazione dell'unico Io e della coscienza comune, implichi, anzitutto che la morale è puramente e semplicemente *ciò che si fa*, e che nessun criterio morale abbiamo al di sopra e di fuori del puro fatto, cioè dell'azione e della condotta comunemente adottata e seguita; sicchè la stessa arte razionale morale non ci potrebbe dare più che ritocchi della morale esistente senza mutarne la base, mentre ogni azione ed ogni condotta che si svolgesse fuori di questa base della pratica morale esistente, non potrebbe non trovare nel semplice suo non-conformismo lo stigma invincibile dell'immoralità.

Ma per di più, il Lévy-Bruhl ci dà modo di vedere che l'universale etico, come lo intende l'idealismo assoluto classico, cioè quale obbiettivazione dell'Io unico o coscienza comune nella realtà esteriore del costume, è un concetto distruggitore di sè stesso. Ammesso infatti che in ciò consista il carattere di universalità dell'etica, bisogna convenire col Lévy-Bruhl in primo luogo che non può esistere una morale teorica, in secondo luogo che neppure esiste un tale carattere di universalità della morale, nel senso rigoroso e assoluto che l'idealismo attribuisce all'univer-

---

(1) Chap. IX, 3.

salità stessa, perchè invece noi abbiamo l'espansione di tanti Io, o coscienze comuni, diversi, nelle diverse società, sicchè da ultimo si infrange anche il concetto fondamentale dell'idealismo, quello dell'universalità della ragione pura pratica (ossia, per usare le parole del Lévy-Bruhl, dell'identità sostanziale in ogni tempo e in ogni luogo della natura umana) qualora detta universalità si voglia far consistere nel fatto che tutti quei centri di ragioni pratiche che sono gli uomini convengano nel medesimo ordine di « dover fare ».

La dottrina del Lévy-Bruhl serve dunque ottimamente di specchio e di pietra di paragone per la concezione etica dell'idealismo assoluto classico. Poichè mette nettamente in chiaro che: o si pensa l'universale etico come l'accordarsi delle varie ragioni pure pratiche in un « dover fare » (Kant) e da ultimo come l'espandersi e l'obbiettivarsi dell'Io comune nel costume (Hegel) e allora bisogna approdare alle conseguenze dal Lévy-Bruhl lumeggiate (1), e radicalmente distruggitrici dei principî fondamentali dell'idealismo stesso; — ovvero, se si vuole evitare queste conseguenze, bisogna farsi un concetto del carattere di universalità dell'etica diverso da quello consistente semplicemente nell'accoglimento generale d'un medesimo comando, sia puramente interiore, sia precedentemente esteriorizzato nel costume (2).

---

(1) Si avverta che questa relazione tra il sociologismo morale del Lévy-Bruhl e l'etica dell'idealismo Kant-Hegel, trova la sua conferma e giustificazione nella filiazione storica della dottrina etica di Kant, cioè nel fatto che (come è noto, e come ricordano Delbos, v. prefazione alla traduzione francese della *Fondazione,* Parigi, Delagrave, s. d., pag. 35 e 46, e Fouillée, *L'idée Moderne du Droit,* Parigi 1909, pag. 28-29) tale dottrina ha la sua radice nella « volontà generale » di Rousseau, e non è che questa volontà interiorizzata, trasportata dall'ordine sociale all'ordine della moralità.

(2) In una recensione del nostro volume *Il Fondamento*

II.

Orbene: la dottrina morale che discutiamo acquista un'apparenza di verità se si prendono in considerazione i periodi di ferma compagine sociale, di realtà

Filosofico del Diritto, pubblicata sulla *Rivista Italiana di Sociologia*, anno XVII, fasc. I — recensione, d'altronde, assai accurata ed equanime — il prof. Antonio Pagano, discutendo la tesi qui sopra sostenuta (e che era stata da noi svolta nella *Rivista di Filosofia*) ci imputa, tra l'altro, di confondere il concetto filosofico di universale con quello empirico di comune o collettivo. Ma noi non confondiamo. Anzitutto, ciò che diciamo specialmente a pagg. 38-42 (pagine che erano pure state precedentemente pubblicate sulla *Cultura Contemporanea*) dimostra che noi scorgiamo perfettamente che cosa nel concetto di universale concreto dell'idealismo classico vi sia *in più* della *mera* esistenza in tutti. Ma è inutile sforzarsi di negare che in quell'idealismo l'universale abbia e debba avere anche tale ultimo carattere. Che ciò sia ce lo dice con tutta chiarezza la filiazione (cui accennavamo nella nota precedente) del concetto di universale dalla dottrina di Rousseau della « volontà generale », come la *vera* volontà di *ciascuno*, che sta sotto la volontà superficiale (la volontà di tutti, nel senso roussoviano); dottrina trapassata in Kant e in lui trasformatasi nello sforzo costante di dimostrare che *in tutti*, anche nel *delinquente*, il *vero io*, la ragione, fa sentire la voce della morale. Che significato avrebbe questo sforzo se l'universale etico per l'idealismo classico non fosse tale da dover avere il carattere di esistere *in tutti*? Tale sforzo non dimostra forse che, affinchè, in quell'idealismo, si possa parlare di universale etico, occorre dimostrare che nel *vero io*, nella ragione, proprio di *tutti*, si fa udire la voce della morale? In questo esistere, nel « *vero* io » di tutti, della morale, consiste anzi, come speriamo d'aver messo in luce nel corso del presente volume, il cardine stesso della dottrina kantiana. — La morale (aggiunge il Pagano) « ricerca quel che *dee volersi* da tutti, e non *ciò che è voluto* dai più o dai meno ». Ma basta ridursi al pensiero soltanto quei luoghi di Hegel che abbiamo richiamati più sopra, per toccar con mano come per l'idealismo assoluto classico ciò che *dee volersi* da tutti e ciò *che è voluto* da tutti confluiscano e si confondano in uno.

sociale viva, come direbbe Spaventa, nei quali una sola fede religiosa, un solo pensiero politico-sociale, una sola condotta della vita, è la fede, il pensiero, la condotta della società e nello stesso tempo d'ogni singolo individuo, ed è la fede, il pensiero, la condotta che appaiono spontaneamente a tutti come veri. Periodi come quello in cui si trovò Roma fino alle guerre greche e orientali: « La vita del romano scorreva piena di abnegazione e quanto più uno era ragguardevole, tanto meno era libero. L'onnipotente costume lo teneva legato in uno stretto limite di idee e di azioni ed egli si attribuiva a gloria l'aver condotto una vita seria ed austera, o per servirci della caratteristica espressione latina, triste e grave. Nessun romano aveva più o meno da fare che tenere in buon ordine la sua casa e prestarsi negli affari della Repubblica coi consigli e colle opere. Ma mentre l'individuo non voleva e non poteva essere altro che un membro della Repubblica, ognuno sentiva che la gloria e il potere di essa gli appartenevano e che poteva trasmetterli col suo nome e coi suoi beni ai successori » (1). Ma quella dottrina morale risulta falsa, invece, se raffrontata ai periodi di critica, di rinnovazione, di dilatazione spirituale, di ampliamento delle coscienze oltre i margini d'una fissa e ristretta tradizione, in quei periodi in cui, nei confini d'una stessa realtà sociale, concezioni religiose, politiche e morali diverse si trovano in contatto e in conflitto, in quei periodi in cui l'individuo si stacca dal substrato comune dei costumi, delle istituzioni ed organismi etici e giuridici esistenti, ed emerge, di contro a quel substrato, con un pensiero proprio, distinto, opposto. Di qui la giusta critica del Belot a questa dottrina

(1) MOMMSEN, *Storia di Roma antica,* trad. L. di S. Giusto (Torino, 1903) Vol. I, Libro III, Capo XIII, § 1.

etica nella sua forma del recente sociologismo morale. « Lo storicismo sociologico attuale viene a metter capo (come già quello di Savigny) ad un conservatorismo inevitabile e confessato, nel quale non si vede da che parte potrebbe essere affrontato il problema di mutare le cose. Non dovrebbe, anzi, nemmeno venirci l'*idea* di mutarle (eppure, in realtà, ci viene). L'indicazione d'una *direzione* da seguire in questo cangiamento, la conoscenza d'un *mezzo* per operarlo, tutto ciò ci è del pari negato dalla scienza dei costumi, la quale è ridotta a constatare le regole esistenti, a constatare l'autorità di cui sono provviste, come un fatto contenuto nella loro stessa esistenza, senza potere nè giustificarle, nè, a maggior ragione, condannarle». «Se la moralità è tutta disciplina sociale, ogni dissidenza è un delitto e il delitto si definisce essenzialmente mediante il non conformismo, e, in fondo, mediante questo soltanto... *In linea di fatto,* Socrate, Gesù, Lutero, ed anche Galileo, sono stati, per i loro contemporanei, dei delinquenti » (1).

La dottrina etica rigorosamente propria della fase Kant-Hegel è dunque insufficiente a fornirci una spiegazione della morale, tranne per i periodi di perfetta adeguazione, di assoluta identità, tra il pensiero morale collettivo, o il costume, e le coscienze dei singoli; periodi rari, di equilibrio instabile, di brevissima durata, che quindi si possono giustamente dire eccezionali.

E, per vero, secondo, adunque, la concezione di Kant e dell'idealismo assoluto, la categoria del « dover fare » è universale perchè ciò che è ragionevole (ossia morale) per me, deve risultare ragionevole (ossia morale) per ogni ente razionale e normale, precisamente come ciò che per me *è* deve risultare ciò che *è* per

(1) Belot, *Etudes de morale positive* (Paris, Alcan, 1907) pag. 89 e 175.

ognuno che non sia pazzo. Ma, invece, che cosa vediamo noi nella realtà ordinaria? Vediamo che non esiste affatto nè quel riconoscimento comune d'un comune comando, anche in chi riconoscendolo lo viola, presupposto da Kant, nè quell'espansione dell'*io* unico in un costume comune (neppure d'una comunità limitata alle singole *polis*) e quell'accettazione comune di questo costume, quel riflusso del costume comune nelle coscienze dei singoli costituente la sostanza profonda di queste (espansione, accettazione, riflusso da ritenersi come l'essenza e l'indice della normalità di coscienza morale) presupposto da Hegel.

Infatti nella realtà noi vediamo che gli uomini sono divisi in gruppi separati da un abisso per quanto riguarda la concezione del dovere; e non già perchè non osservino un comando o un costume che pure tutti sentono e riconoscono, ma precisamente perchè non sentono e non riconoscono un medesimo comando e costume; perchè il comando che dovrebbe, se non essere seguito, almeno essere sentito da tutti, non si fa in tutti sentire, ma si fa invece sentire un comando diverso; perchè il costume che dovrebbe rifluire nelle coscienze di tutti a costituire la sostanza comune di esse, in molti invece non rifluisce, e suscita forse anche nella loro coscienza la più viva ripulsa; perchè, insomma, proprio la categoria della ragion pratica del « dover fare » (e non già le passioni, o i sofismi, o la « dialettica naturale ») comanda negli uomini cose diverse. Gruppi che si avversano, si disprezzano e si combattono tra di loro, tanto la loro concezione del dovere è diversa; gruppi, ciascuno dei quali costituisce veramente una speciale patria morale, in cui si sente ed è considerato straniero ognuno che appartenga ad un altro gruppo; gruppi, ciascuno dei quali ritiene consistere il dovere in fatti completamente diversi da quelli in cui altri gruppi ritengono consista,

e, per di più, in fatti che sono talvolta considerati da questi altri come immorali. E ciò non già in diverse razze e in epoche diverse, ma tra uomini della stessa epoca, dello stesso paese, della stessa famiglia (1).

La categoria pratica del « dover fare », in assoluto contrasto con quelle della ragione teoretica, funziona dunque in modo diverso da individuo a individuo. Essa non è, adunque, universale nel senso, che il comando che essa fa udire in determinate circostanze in uno, sia quello che, anche in quelle stesse e identiche circostanze, faccia udire (quand'anche non sia seguito) in ogni altro. L'oggetto che *è* per un uomo che non sia pazzo *è* per ogni altro uomo di mente sana (e in ciò consiste l'universalità delle categorie della ragione teoretica); ma l'azione che *deve essere fatta*, è, anche in circostanze identiche, ben lungi dall'essere la stessa per ogni uomo provvisto di ragione. L'universalità della categoria della ragione pratica dev'essere dunque di natura radicalmente diversa.

Molti esempi si potrebbero dare per rendere tangibile questa diversità di funzionamento della categoria pratica del « dover fare », questa disformità del comando che da essa emana. Prendiamo l'azione « uccidere in guerra ». La massima di questa azione è o non è universalizzabile? L'azione stessa deve entrare o non entrare nella categoria del « dover fare? ». Tale categoria risponderà di no nell'apostolo del « non resistere al male », risponderà di sì nell'autore dei *Chants de Combats*. Una categoria della ragione teoretica, la categoria dell'essere, poniamo, dice assolutamente la stessa cosa in Tolstoi e in Déroulède;

---

(1) « Pour ce qui touche les moeurs (scrisse Descartes) chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes »... (*Discours de Méthode*, VI p.).

per entrambi un oggetto che sta loro dinanzi è. Ma la categoria del « dover fare » si esprime e si dirige in essi in modo assolutamente diverso. La stessa azione che sta ad entrambi dinanzi, « uccidere in guerra », anche nelle identiche circostanze, nel giudizio da essi portato su di una guerra determinata, per uno si deve fare, per l'altro no. Ciascuno ritiene che la propria massima, opposta a quella dell'altro, possa e debba diventare universale; ma ciascuno ritiene universalizzabile una massima diversa.

Prendiamo ancora il caso di due concezioni di vita assolutamente opposte: quella di S. Francesco e di S. Simone stilita da un lato, quella di Garibaldi e di Mazzini dall'altro; o quella d'un anarchico regicida e d'un ministro reazionario. Anche qui la categoria del « dover fare » prende direzioni del tutto contraddittorie, ognuno agisce secondo una massima morale diversa, ritenendo « immorale » la « morale » dell'altro, eppure agendo tutti secondo quella massima che essi scorgono poter diventare legge universale (salvare l'anima, liberare i popoli oppressi; rivendicare la libertà, salvaguardare l'ordine). E qualunque sforzo che si facesse per porre i seguaci dell'una o dell'altra concezione fuori della ragionevolezza morale, riuscirebbe vano. A nessuno è concesso il giudizio che possa pronunciare una sentenza decisiva e legittima. L'uomo di mondo del nostro tempo è incline a considerare un asceta, un S. Simone o un S. Francesco, non già come una persona che agisca sotto l'impero della ragionevolezza morale, ma come uno squilibrato. Ma perchè la nostra sentenza deve valere più della loro? Con quale diritto e con quale autorità possiamo noi escludere dal campo della morale, del bene, della ragione, la vita d'un S. Francesco e d'un S. Simone? Essi scorgevano in sè con la stessa evidenza con cui un uomo di mondo li giudica pazzi, e con ardore ben

più intenso e profondo, di essere nel vero morale, di attuare un'eccelsa forma di vita, di trovarsi realmente nella direttiva della ragione superiore. Così, per converso, un monaco, un mistico, un buddista, potranno giudicare Garibaldi e Mazzini dei vani agitatori per caduchi interessi mondani; e, in base a ciò, escluderli dal campo della ragionevolezza morale. Ma anche qui, con quale diritto e con quale autorità? Negli eroi, da costoro così giudicati, la ragione sentenziava invece, con chiarezza e con fiamma, che essi realizzavano una grande idea morale, che obbedivano alla voce d'un alto dovere, che traducevano in realtà, in forma elevatissima, la categoria del « dover fare ». Del pari in ogni conservatore la ragion pratica dirà che il « dover fare » è quello del ministro reazionario che tutela l'ordine, e che il rivoluzionario non è del tutto partecipe della ragion pratica, è uno squilibrato, uno che non ragiona, un pazzo. Ma quella stessa ragione pratica, dirà nel rivoluzionario che il ministro reazionario e chi lo segue hanno la mente e il cuore chiusi alla voce della verità e della ragione, e che combatterli e distruggerli è lavorare appunto per il trionfo della verità e della ragione. Ora non per il fatto che la ragione dà negli uni un giudizio di condanna sugli altri si può escludere la concezione e la condotta di questi ultimi dal campo della ragionevolezza morale, più che per il fatto che negli ultimi la ragione condanna i primi si possa escluderne costoro.

I conflitti religiosi e politici ci offrono appunto esempi palmari di questo disforme funzionamento della categoria della ragione pratica. Nel campo del conflitto religioso, noi vediamo da un lato riconosciuto come dovere supremo l'aderire a una determinata fede, dall'altro ritenuto come uno dei più salienti obblighi di coscienza il distruggere quella determinata

credenza; dagli uni, considerato come massima immoralità, ciò che è per gli altri il dovere, vale a dire l'opera antireligiosa; e da questi considerata con viva ripugnanza ciò che è il più alto dovere per i primi, cioè la fede e le pratiche religiose, fede e pratiche, che, irradiate di così alta idealità per gli uni, diventano per gli altri ignobile superstizione. Chi ha conosciuto intimamente il devoto sincero da un lato, — con le sue certezze incrollabili, col suo mondo ultraterreno così evidente, reale, vissuto, con la sua profonda commiserazione e col suo senso d'orrore e di inconcepibilità di fronte all'assenza della fede — e, dall'altro lato, l'ateo militante, — col suo entusiasmo affascinante per la lotta contro le millenarie superstizioni e per l'opera assidua e infaticata onde liberare l'umanità dai residui di credenze semiselvagge ed orientarla definitivamente verso la visione scientifica dell'universo — chi ha penetrato intimamente la posizione psicologica del devoto sincero e dell'ateo militante, tocca veramente con mano la profonda, radicale, irreducibile diversità del modo con cui funziona in noi la categoria della ragion pratica pura.

Un altro esempio comune di tale diversità ci è offerta dalla lotta politica. Che è ciò che la ragion pratica comanda come dovere di cittadino? Per gli uni sarà l'attaccamento ardente e leale alla monarchia che regna nel loro paese; per gli altri consisterà appunto nello sforzarsi di cacciarla e nel tramare a tal uopo insurrezioni e congiure. Per gli uni starà nel considerare con sacro entusiasmo la marcia dell'esercito patrio contro il nemico; per gli altri nel sobillare i soldati alla rivolta e nello svellere le rotaie dei treni che dovrebbero trasportarli. Per gli uni sarà la conservazione d'un determinato assetto sociale; per gli altri il suo sovvertimento. Ed entrambe le parti

sono sicure d'una sicurezza fanatica che il dovere di cittadino è quale ciascuna di esse lo riconosce, e giudicano tradimento della patria precisamente ciò che invece per l'altra parte è dovere civico, eroismo o *loyalty* politica.

Che più? Secondo l'idealismo assoluto l'Io unico, lo Spirito universale si espande nelle istituzioni etiche, le quali sono adunque la manifestazione della sua vita morale, sicchè volere tali istituzioni e conformemente ad esse è fare propria la stessa volontà dell'Io universale, e quindi realizzare in sè la volontà morale. Di queste istituzioni etiche fondamentale e principale è evidentemente la famiglia. Si dovrebbe concludere che volerla è certo volere moralmente, e che è indubbiamente volere immoralmente non volerla. Ma chi potrebbe osare di precludere dal campo della ragionevolezza morale quella lunga serie di pensatori e di santi che hanno invece negata la famiglia? Serie che va da Budda, della cui predicazione uno dei motivi fondamentali è: « Una prigione è la famiglia, un letamaio: libero cielo è il pellegrinaggio » (1), e da Cristo, il quale disse: « Se uno viene a me e non odia il padre suo e la madre e la moglie e figliuoli e fratelli e sorelle, e perfino la sua vita, non può essere mio discepolo» (2), fino al Tolstoi della *Sonata a Kreutzer* (3). Tutti questi pensatori

---

(1) Satapatha-Brahmana.

(2) LUCA, XIV, 26.

(3) Nella minuziosa critica che il Sidgwick, trattando dell'intuizionismo, fa della possibilità d'una concezione esatta e consequenziale delle varie virtù secondo il senso comune, egli mette chiaramente in luce come non vi sia alcun fermo consenso d'opinioni intorno alle principali di esse (*The Methods of Ethics,* L. III, c. IV e seg.). Relativamente alla famiglia, egli, parlando dell'edonismo subbiettivo, aveva osservato: « It may fairly be doubted whether men in general do value domestic life very higly, apart from the gratification of sexual passion. Certainly

che hanno negata l'una o l'altra delle istituzioni e delle costumanze etiche più costanti e fondamentali, non possono essere eclusi dalla partecipazione alla ragion pratica pura; non si può pensar d'impugnare che quell'Io unico e assoluto che si è dilatato nelle istituzioni e nei costumi operi e parli in costoro i quali negano quelle istituzioni e quei costumi che pure egli ha creato; anzi si ammetterà facilmente che molti di costoro (Budda, Gesù, S. Francesco, Tolstoi), sieno stati veicoli della vita e del volere dell'Io supremo assai più delle moltitudini che rispettavano le istituzioni etiche e i costumi che essi negavano.

Questa disformità del funzionamento della categoria pratica si riflette altresì su azioni, anche secondarie, della vita. Consideriamo ancora il concetto del lavoro. Da un lato noi troviamo il lavoro giudicato come una delle maggiori virtù e tanto più ammirato quanto più è assiduo e costante, sicchè l'uomo che, diventato ricco, persevera a lavorare è ritenuto degno della massima lode. Ma per i contemplativi, per gli studiosi, per gli artisti, è invece immorale un lavoro che assorba tutta l'attività d'un individuo senza lasciargli la possibilità di sviluppare il suo spirito con la coltura e con l'arte, e l'uomo che essendo ricco

whenever any part of civilised society is in such a state that man can freely indulge this passion and at the same time avoid the burden of a family, without any serions fear of social disapprobation, celibacy tends to become common » (L. II, c. IV § 2). Discutendo dell'intuizionismo, egli ammette un accordo del senso comune nelle comunità europee circa la monogamia e il divieto dell'incesto; ma scalza egli stesso il fondamento razionale di questo accordo : « I do not thiuk that any of these propositions can on reflection be maintained to be self - evident. Even against incest we seem to have rather an intense sentiment than a clear intuition; and it is generally recognised that the probibition of all but monogamic unions can only be rationally maintained on utilitarian grounds » (L. III, c. IV, § 6).

continua il suo lavoro — il droghiere milionario che passa dodici ore al giorno nel suo fondaco — è per essi il tipo odioso del « filisteo », l'uomo sovranamente disprezzabile che non ha in sè nessuna risorsa intellettuale e che sacrifica il meglio della vita ad una occupazione miserabile. — Così, un matrimonio puramente civile, considerato come uno scandalo nel circolo morale dell'aristocrazia clericale, sarà considerato un atto buono, coraggioso e sincero nel circolo morale della borghesia atea. E un'unione libera, che è uno scandalo nel circolo morale della borghesia conservatrice, sarà un atto meritorio nel circolo morale dei socialisti e degli anarchici.

Da tutto ciò risulta che è inaccettabile quella concezione dell'universale etico, che professa l'idealismo classico, secondo la quale essa universalità sarebbe costituita essenzialmente sia dal riconoscimento d'un medesimo comando, sia dall'espandersi dello spirito nelle istituzioni e nei costumi, e la morale consisterebbe nel far diventare questa espansione esterna propria intima volontà. Con ciò l'idealismo assoluto sboccando sostanzialmente in un sociologismo morale alla Durkheim e alla Lévy-Bruhl, *desinit in piscem* e impoverisce il grandioso concepimento da cui partiva. La morale diventa per esso essenzialmente il conformismo, per quanto un conformismo non semplicemente legale, non puramente imposto, bensì fatto proprio e spontaneamente voluto dagli individui. Ma tutte le dissidenze od « eresie » morali, tutte le iniziative nuove rispetto al costume e agli organismi etici esistenti, tutti gli indipendenti « cominciamenti », e le forme personali di vita morale — tutto ciò, in cui questa vita morale si dispiega e ferve in modo assai più attivo, caldo ed eminente che non in quella morale che è semplice, benchè cosciente e volontaria, accettazione del costume — trovano scarsa o nessuna

spiegazione nella dottrina morale dell'idealismo classico. In altro modo, adunque, per corrispondere alla stessa grandezza del suo concepimento iniziale, bisogna pensare il carattere di universalità dello spirito etico e la manifestazione di tale universalità.

III.

Due conseguenze scaturiscono dalle suesposte argomentazioni.

La prima è che l'universalità di ragionevolezza a cui è necessario raffrontare un'azione per conoscere se la sua massima è universalizzabile, se quindi l'azione è comandata dalla categoria del «dover fare», se essa è morale, non può essere l'universalità consistente nel fatto che il comando di quell'azione si faccia sentire in tutti (quand'anche non sia effettivamente eseguito da tutti), che esista e valga per tutti, che sia riconosciuto da tutti (etica kantiana). Nè può consistere quella universalità nel fatto che essa, come universale concreto, come Io unico, esistente in quanto proprio quell'unico Io in tutti, si sia dilatata nella universalità esteriore del costume, e rifluisca quindi nell'interno delle singole coscienze a costituire la sostanza profonda di esse (etica hegeliana). Quell'universalità non può risultare nè dall'interiore riconoscimento universale del comando (Kant), nè dal suo universale esteriorizzarsi nel costume, che ritorni interiore (Hegel). Essa risulta unicamente dal fatto che la ragione pratica pura, l'unico Io, lo Spirito, in ogni singolo individuo, scorge, decide, sentenzia, in modo sovrano e incontrollabile, che la massima riconosciuta come morale dalla ragione o dall'Io in quel singolo individuo è appunto una massima morale,

ossia universalizzabile. È questo scorgere interiore che fa la Ragione o l'Io nei singoli individui che la massima della loro azione, per quanto diversa da quelle di altri, per quanto assolutamente singola, è morale, ossia universalizzabile; è la certezza interiore, unica, sovrana, proveniente dal responso che dà la Ragione in un individuo sulla base di motivi che essa valuta ed apprezza in tal senso forse soltanto in lui; è, non il raffronto della massima con ciò che dice circa essa la ragione negli altri, o con la manifestazione esteriore che tale ragione in quanto Io unico dà come costume, bensì il raffronto della massima stessa unicamente con la Ragione quale esiste, opera, parla nel singolo individuo; è ciò che fornisce il criterio supremo e assoluto dell'universalizzabilità della massima medesima.

Lo Smiles in uno dei suoi libri racconta che la moglie di Tommaso More, il quale era sostenuto prigioniero nella Torre per le sue idee religiose e poscia morì sul patibolo per non aver voluto rinnegare la sua fede, « non si sapeva capacitare ch'egli credesse d'aver ragioni sufficienti per ostinarsi a star là rinchiuso quando col non fare altro che il volere del Re, sarebbe stato senza indugio messo in libertà, e mandato a godersi la sua bella casa di Chelsea, i suoi libri, il giardino, la galleria e la compagnia della moglie e dei figliuoli. Ella un giorno gli disse: io mi stupisco che voi, il quale foste sempre tenuto per un uomo saggio, vogliate *ora mostrarvi così pazzo*, da giacere qui, in questa angusta e immonda prigione, coi topi e colle talpe, mentre vi sarebbe dato di uscirne libero, solo che acconsentiste a fare come hanno fatto i vescovi. — Ma More considerava il proprio dovere con ben altri sentimenti... Egli l'allontanò gentilmente, dicendole con fronte serena: Non sono io qui vicino al cielo, quanto lo sarei a casa

mia? — Ma colei con dileggio esclamò: *Follìe! Follìe!* » (1).

Questo aneddoto è tipico, perchè ci rappresenta assai bene la situazione che riscontriamo costantemente in tutte le circostanze analoghe, in tutte le circostanze cioè in cui taluno, volendo attuare un proprio ideale di virtù, opposto a quello del suo tempo (e che può essere opposto a quello d'ogni tempo) rimane isolato di fronte all'universalità di fatto. In questo caso è precisamente il grande virtuoso che da questa universalità di fatto vien posto al bando dalla morale e dalla ragione. La moglie di More manifesta esattamente il pensiero della collettività di ragionevolezza, manifesta il comando della categoria del « dover fare » in ciò che questo comando ha di materialmente ed esteriormente universale, in ciò vale a dire che esso si fa sentire universalmente, e in quanto di esso le ragioni pratiche, come parlano nei più, sono partecipi. Così la moglie di More esclude appunto costui dalla collettività di ragionevolezza, dandogli del pazzo, e qualificando di follìa la sua condotta. Se l'universalità del comando consistesse nel suo farsi sentire in tutti, se l'universalità dell'Io unico consistesse nel suo espandersi nel costume, sarebbe stata la moglie di More che avrebbe espressa la vera condotta morale e la condotta del More sarebbe stata veramente insensata. Perchè giudichiamo tutto allo opposto? Perchè giudichiamo il grande martire del pensiero e della fede, per quanto disconosciuto e deriso, il grande riformatore per quanto abbia dato la sua vita a una causa fra poco irremissibilmente perduta, e sia scomparso quindi senza lasciar traccia, perchè giudichiamo costoro più ammirabilmente vir-

(1) SMILES, *Il Carattere*, trad. Rotondi (Firenze, Barbera, 1904).

tuosi della « collettività di ragioni pratiche » a cui soggiacquero? Con tal giudizio noi veniamo a stabilire che il riconoscimento dell'universalizzabilità della massima dell'azione — che solo ci accerta della bontà di questa — non è dato dal fatto che la categoria del « dover fare » pronunci lo stesso responso in tutti, ma è dato dal fatto che la ragione del singolo individuo scorge e giudica una massima universalizzabile. Questo giudizio singolo, sovrano e incontrollabile, circa la universalizzabilità dell'azione è quello adunque a cui dobbiamo necessariamente approdare come supremo giudizio morale. « C'est le consentement de vous à vous-même (scrisse Pascal) et la voix constante de votre raison, et *non des autres*, qui vous doit faire croire » (1).

Nè si dica che la conformità con la collettività di ragionevolezza che a molti grandi virtuosi, santi ed eroi, viene a mancare nel tempo e nel luogo in cui vissero, essi la ritrovano nel futuro in cui il loro ideale s'allarga e diviene universalmente accolto. Già sarebbe difficile sostenere che l'ideale morale di Gesù, ad esempio, abbia veramente avuto anche nel futuro, e non ostante il gesto esteriore del culto, una reale dilatazione in una universalità di ragion pratica, e non sia stato invece sempre (e non sia) nelle sue parti più salienti (rinuncia a tutti i beni del mondo, incuranza dell'avvenire, amore dei nemici, ecc.) messo tacitamente dai più al bando della ragione e considerato veramente come una stranezza, mentre d'altra parte è evidente che esso non si è mai obbiettivato in un costume. Ma, inoltre, che dire di tutti quei casi in cui è indiscutibilmente assodato che un certo ideale di vita è perito irremissibilmente con quelli che, contro l'universalità di ragion pratica del loro

---

(1) *Pensées*, Sec. IV, 260 (ed. Brunschwicg).

tempo, lo professavano? Dovremo concludere, ad esempio, per negare la virtù, la nobiltà d'animo, l'ammirabilità eroica della martire pagana Ipazia e per escluderla invece dalla normalità di ragionevolezza collettiva in cui si vuol far consistere la virtù, perchè il suo pensiero e la sua condotta, che erano fuori della collettività di ragionevolezza del suo tempo, non trovarono mai più, stante la definitiva caduta del paganesimo, una collettività di ragionevolezza a cui fossero conformi? Invece, non ci appare essa tanto mirabile, virtuosa, eroica, « santa », quanto almeno il vescovo Cirillo e i martiri di quella fede che sommerse lei e il suo pensiero, e che era già allora, e divenne ancor più largamente dopo, la « collettività di ragionevolezza? » (1).

(1) Si badi di non credere di aver trovato, contro gli esempi adotti, un'obbiezione valida in quella che, relativamente a quest'ultimo, potrebbe essere formulata così: « Ciò che v'era nella condotta di Ipazia di universale, nel senso che è, o può e dev'essere, comune a tutti e in ogni tempo e luogo, è la massima: ognuno deve difendere fino all'estremo le proprie convinzioni ». Quando Kant dice che è morale l'azione, la cui massima può essere universalizzata, egli intende che il comando morale è universale proprio nel senso che tutti gli esseri ragionevoli, che si trovano in quella data contingenza, devono sentirsi, dal comando della ragion pura pratica, ingiunta la medesima azione; e che una sola è, in quella data contingenza, l'azione che corrisponde alla massima universalizzabile o morale: azione che è chiaramente additata ad ogni uomo il quale lasci parlare in sè la ragione, senza sofismi. Questa possibilità per ogni uomo di scorgere, mediante il regolo della legge « opera in modo » ecc. l'azione da farsi, l'unica, identica per tutti azione da farsi in ogni circostanza, è essenziale nel pensiero di Kant. La ragion pratica pura avrebbe dunque dovuto a stregua del pensiero kantiano, ingiungere ad Ipazia e a Cirillo la medesima condotta: o adorare gli Dei, o adorare Cristo; e coerentemente al pensiero di Kant, o nell'una o nell'altro non sarebbe dunque stata la ragion pratica pura che parlò e comandò, ma il sofisma o l'errore. L'una o l'altro andrebbe dunque per Kant, sia pure incolpevolmente, escluso dal terreno dalla

Che cosa dovremo, poi, se accettiamo il criterio dell'universale etico proprio dell'idealismo classico, pronunciare intorno a tutti quei casi di concezione

---

normalità morale. — E ciò è confermato dal fatto che il concetto kantiano dell'universalità del comando si è trasformato con l'idealismo assoluto appunto in quell'universalità esteriore di medesime azioni, che è il costume. Il pretendere che per Kant l'universalità del comando morale consista nell'universale accettazione delle *parole* di una stessa massima nelle quali ciascuno possa immettere *sensi* impenetrabilmente opposti e *azioni* inconciliabilmente diverse, è uscir fuori in modo palese dal concetto dell'universale etico della fase Kant-Hegel, il quale consiste essenzialmente in ciò che tutte le persone normalmente morali devono scorgere come « da farsi » la medesima azione o la medesima condotta, a quella guisa che tutte le persone la cui mente teoretica è sana devono vedere lo stesso mondo.

Ma — si potrà obbiettare ancora — pretendete dunque voi che nel pensiero di Kant sia implicito l'assurdo che non possano esservi conflitti di idee, urti di concezioni diverse, guerre di credenze (e anzi neppure guerre politiche vere e proprie), perchè tutti devono moralmente veder le cose allo stesso modo? Rispondiamo: certo vi possono essere; ma ogni conflitto, ogni urto, ogni guerra, deve presupporre, per Kant, che uno dei due contendenti è fuori dal campo della ragionevolezza morale, sia perchè le inclinazioni e tendenze hanno in lui il sopravvento, sia perchè, nella migliore ipotesi, la voce della ragion pratica pura è in lui soffocata dall'errore e dal sofisma. « Il (Kant) a cru (osserva anche Guyau, *Esquisse d'une morale* etc., Alcan, 1900, pag. 165) que la liberté individuelle de l'agent moral pouvait se concilier avec l'universalité de la loi, que chacun devait se conformer à un même type immuable, que le « règne » idéal des libertés serait un gouvernement régulier et méthodique ». La tesi, che sopra svolgiamo, tende a ristabilire la possibilità (inesistente nel sistema di Kant e più ancora in quello di Hegel) che di due seguaci di concezioni e di condotte morali diverse, di due contendenti per fede diversa, di due veri e propri belligeranti, *entrambi* siano nel campo della ragionevolezza morale, in entrambi cioè sia veramente la ragion pratica pura (l'Io totale, Dio) che ingiunge il « da farsi » in due azioni contraddittorie. È appunto sostanzialmente il concetto che anche il Guyau appone al kantismo. « La vraie *autonomie* doit produire l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité..... Plus il y a de gens à penser différemment, plus grande est la somme de verité qu'ils

e di condotta personale della vita, in cui taluno s'è costruita l'una e l'altra, seguendo ciò che la sua sola ragione gli diceva essere « da farsi », e riuscendo così molte volte a singolarità che non trovarono, nè allora nè poi, alcun suffragio nella collettività di ragion pratica? Plutarco narra nella *Vita di Catone Uticense* come Quinto Ortensio « uomo di grande autorità e di buon costume » domandasse a Catone la figlia Porcia, che era sposa di Bibulo per aver da lei della prole. E poichè a Catone parve che la cosa fosse fuor di luogo, essendo Porcia maritata ad un altro, Ortensio chiese a Catone l'istessa moglie di costui, Marzia; Catone volle prima ottenere il consenso del padre di essa, e, avutolo, insieme la consegnarono ad Ortensio. Ora, questi, secondo racconta Plutarco, giustificava così la sua domanda: « Diceva che ciò strano era nell'*opinion solamente degli uomini*, ma che in quanto *alla natura* tornava bene, ed era cosa politica che una donna sul fior degli anni non rimanesse oziosa, estinguendo la fecondità sua, nè che partorendo figliuoli allo stesso marito più del bisogno, e più che non ne vorrebbe, venisse ad aggravarlo e ad impoverirlo: dove il comunicare le successioni con uomini che di una tal comunicazione sien degni, sarebbe un moltiplicare la virtù, e largamente diffonderla per le schiatte, e far che la città si rimescolasse tutto in sè stessa colle parentele » (1). Mediante l'ap-

---

finiront par embrasser.... L'humanité dans son ensemble a des millions d'yeux et d'oreilles; ne lui conseillez pas de les fermer ou de ne les tendre que d'un seul coté; elle doit les ouvrir tous à la fois, les tourner dans toutes les directions; il faut que l'infinité de ses points de vue corresponde à l'infinité des choses... Puissons-nous en venir un jour... à ce que la croyance soit tout *individuelle*... L'idéal véritable, c'est l'independance absolue des ésprits, et la libre diversité des doctrines » (*loc. cit.*).

(1) Trad. Pompei.

pello alla « natura » contro « l'opinion degli uomini », Ortensio faceva ricorso al concetto razionale che *egli* si faceva della natura, cioè a una serie di ragioni che apparivano a lui e in lui avevano vigore. Avvertendo che per l'« opinion degli uomini » il suo pensiero era strano, egli veniva a constatare che esso era posto fuori dalla « collettività di ragionevolezza », che era da questa condannato, allora, come lo sarebbe anche ora. Egli attingeva dunque solo da sè, solo dall'ordine di ragioni scorto e sentito da lui, la certezza della moralità della sua concezione dei rapporti famigliari, così urtante all'« opinion degli uomini » d'allora e di ogni tempo; e si riteneva sicuro della moralità, dell'adottabilità, dell'universalizzabilità della sua massima, semplicemente perchè, sebbene contro questa opinione costante e universale, cioè contro la « collettività di ragionevolezza », *egli* la scorgeva ragionevole. E forse sarebbe audace che noi ci arrogassimo di sentenziare che ciò che Quinto Ortensio e Catone Uticense giudicarono «da farsi» è invece un'anomalia e un'immoralità, fondandoci sul fatto che la « collettività di ragione pratica » alla quale (rispetto al caso in questione) noi partecipiamo ed essi non partecipavano, dia un'autorità incrollabile a questo nostro giudizio.

Del resto basta che ci richiamiamo alla memoria non solo dalle *Vite* di Plutarco, ma più dalle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, quella serie di atteggiamenti personalissimi e singolari di uomini che li avevano adottati cavandoli fuori dalla loro isolata ragione, e per ciò solo che erano suggeriti da questa, si sentivano fermissimamente sicuri che essi rappresentavano la suprema espressione della virtù, sebbene non solo quegli atteggiamenti non abbiano mai trovato alcuna conformità nella « collettività di ragionevolezza », ma siano rimasti, attraverso i secoli, un

esempio di stranezza e un oggetto di curiosità e di riso; basta richiamar ciò alla memoria, perchè si abbia la sensazione immediata e viva che il giudizio morale supremo e vero, quello a cui soltanto è possibile far capo, il solo che costituisca il controllo inappellabile della virtù, è il giudizio incomunicabile, unico, singolo, proveniente da un'interiorità di ragione che non ha affatto bisogno di trovare la sua universalità in ciò che essa esista anche in altri individui o si dilati in un costume.

L'uomo che possiede una vita morale agisce nel senso che egli scorge morale, non perchè la ragionevolezza di tale condotta gli sia dimostrata dal fatto che essa è accettata dai più, diventata costume, fattasi istituzione giuridica; ma perchè egli scorge in sè, perchè è la ragione come parla in lui che gli dice, che quella condotta è ragionevole e *deve* essere accolta da tutti anche se non è seguita da alcuno, anche se è contro il costume e gli organismi etici esistenti. Egli approderà a tale conclusione sulla scorta di quella considerazione del contenuto, che, come vedremo, è necessaria quale criterio e prova dell'universalizzabilità d'una massima. Ma vi approderà unicamente perchè è la Ragione quale opera e parla in lui che gli impone di scorgere come morale, cioè come universalizzabile, come tale da dover essere adottata da tutti, anche se non lo è da nessuno, una certa condotta della vita. Il riconoscimento dell'universalità del comando è dunque un fatto assolutamente personale e soggettivo, nel senso che è una deliberazione, un giudizio, una sentenza, perfettamente libera e sovrana, data dalla Ragione in ogni singolo individuo, sia che la sua iniziativa e indipendenza si affermi opponendosi alle regole generalmente accettate, sia che si spieghi anche nel conformarvisi mediante una decisione riflessa, la validità della quale, eziandio in questo caso,

non sta nel trovarsi d'accordo con le norme universalmente accolte, ma riposa unicamente sulla sovranità del giudizio singolo (1).

Epperò l'universalità del comando morale non istà nel fatto del riconoscimento universale d'uno stesso comando (Kant), nè in quello dell'esteriorizzarsi nel costume d'un'unica sostanza morale concreta (Hegel), ma sta invece nell'infinita diversità dei comandi che esprime la Ragione o lo Spirito nei singoli individui, ossia nell'illimitata multiformità di interpretazioni e di incarnazioni del medesimo comando « opera soltanto secondo una massima tale che tu possa volere ad un tempo che divenga una legge universale »; poichè in questa infinita diversità si estrinseca appunto la totalità della volontà della Ragione, dello Spirito, del Tutto, il quale — precisamente perchè è il Tutto — deve possedere ogni manifestazione di volontà, deve volere in ogni forma e in ogni senso, deve estrin-

(1) Questa sovranità assoluta, suprema e incontrollabile del giudizio della ragione in ogni uomo circa la moralità è certamente affermata anche da Kant. La legge fondamentale « opera in modo » ecc. è (egli dice, *Crit. della ragion prat.*, P. I, L. I, C. I, 1, § 7, Scolio) « il fatto particolare della ragion pura la quale per esso si manifesta come originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*) ». E nella *Metafisica dei Costumi* (Introduzione, II) incalza che la conoscenza delle leggi morali non deriva « dalla percezione del corso delle cose, da ciò che accade e dalla maniera con cui accade (sebbene la parola tedesca *Sitten*, come quella latina *mores*, non significhi che la maniera di vivere); essa proviene dalla ragione che ordina ciò che bisogna fare, anche quando non ce ne fosse stato ancora alcun esempio ». Noi potremmo senz'altro far nostri questi concetti di Kant se in essi non fosse (come abbiamo dimostrato) necessariamente implicita l'identità in tutti dell'interpretazione ed applicazione di quella legge come imprescindibile condizione dell'universalità di essa. In ogni modo è certo che la sovranità del giudizio singolare della ragione nell'individuo intorno alla morale va incontro ad un più decisivo disconoscimento col passaggio da Kant ad Hegel, almeno nella parte etica del sistema del secondo.

secare in ogni direzione e in ogni aspetto l'attività della sua volontà. E vuole, così, in questo o in quel singolo individuo, sotto l'una e l'altra delle forme, in una e nell'altra delle direzioni, le quali tutte insieme costituiscono la sua vita totale. La Spirito universale abbisogna di tutte queste forme, e s' incarna così nell' apostolo della non resistenza, come nel guerriero; così nell'asceta, come nell'agitatore politico; così nell'ardente rivoluzionario, come nel rigido e passionato difensore dell'ordine; perchè tutte queste forme sono necessarie per realizzare e tradurre in vita le infinite possibilità e molteplicità dello Spirito, e farlo così vivere concretamente nella sua vera universalità. « Ognuno ha da Dio il suo proprio dono; uno in un modo, uno in un altro » (1).

San Francesco e San Simone, Garibaldi e Mazzini il contemplativo e il lavoratore senza requie, colui che accetta ed ossequia i costumi, e lo spregiudicato che non ne tiene nessun conto, sono diversi accidenti e differenti incarnazioni dello Spirito, che tutte ugualmente occorrono all'attuazione di esso, di tutte le quali egli ha bisogno per effettuare i suoi aspetti infiniti, tutte le quali insieme costituiscono appunto la sua vita universale. La sua universalità vive nell'insieme di tutte quelle forme, ed è questo stesso insieme, vive nel loro conflitto, è questo stesso conflitto e in esso si perpetua e si svolge. L'espansione esteriore dell' Io nel costume poscia rifluente nelle singole coscienze è solo l'aspetto inferiore, automatico, meccanico, della sua vita. L'espansione in cui egli vive di vita non meccanica, ma veramente spontanea, crescente su sè stessa, fervida, *viva,* è la forma personale di vita morale, è la coscienza che attinge dal proprio impulso interiore (il quale è appunto l'at-

(1) *Cor.*, VII, 7.

tività dell'Io unico, ossia ciò che in linguaggio religioso si chiamerebbe la voce di Dio nella nostra coscienza) una norma di condotta anche superbamente isolata. Più vive e più si espande l'Io nelle alte isolate coscienze dei singoli (Socrate, Gesù, Bruno, Lutero), trovino esse o no seguito, possano esse o no esteriormente obbiettivarsi in un costume o in una serie di istituzioni, che non nella collettività media e comune di ragionevolezza che crea il costume e le istituzioni. La vera forma di vita e di espansione dell'universale etico è affine (secondo vedremo) a quella del genio o del senso estetico; e tutte le forme più opposte di questa vita singola morale (come, nell'altro campo, tutte le forme più opposte del genio, o del gusto artistico) sono veicoli della sua esistenza e universalità completa. Egli ha bisogno per attuarla interamente di tutti i diversi ed opposti modi di funzionare della categoria del « dover fare ». Le condotte della vita che si scorgono come morali, le massime che appaiono universalizzabili, saranno contradditorie ed urtanti nell'uno e nell'altro individuo morale, in S. Francesco e in Mazzini, in Garibaldi e in Tolstoi. Ma tutte saranno ugualmente espressione della Ragione universale, dell' Io totale, dello Spirito assoluto, il quale richiede appunto tutte queste diverse espressioni di sè per incarnare concretamente la sua infinità, il quale esprime nella coscienza d'ognuno di quelli una delle note diverse il cui insieme forma l'infinita armonia della sua vita. Della sostanza spirituale umana nel suo complesso, si può dire con espressione dantesca che

La prima luce che tutta la raia
Per tanti modi in essa si recepe
Quanti son gli splendori a che s'appaia (1).

---

(1) *Par.* XXIX, 136. — La sovranità del giudizio che la

IV.

La seconda conseguenza è la seguente:

Noi siamo necessariamente pervenuti a dover concepire l'universale etico non come il comune riconoscimento interiore della razionalità d'un medesimo comando, non come l'esteriore espansione dell'universale stesso nel costume, ma come la libera, autonoma, incontrollabile affermazione dell'universalizzabilità di

---

ragione pronuncia nell'individuo, e quindi la diversità delle concezioni morali che ne consegue, è riconosciuta dall'Höffding. « La conscience morale se manifeste chez les individus isolés sous des formes et à des degrès très divers.... Il importe beaucoup d'être attentif à ces diversités, car nous souffrons encore aujourd'hui d'un dogmatisme qui prétend couler tout le monde dans une même moule ». Alla morale sopratutto, egli dice, va applicato il principio « que chaque individu doit vivre et agir autant que possible d'après son originalité propre ;.... chaque individu, par suite de ses aptitudes, a une vocation particulière, une direction speciale, dans laquelle il doit travailler » (*Morale,* ed. cit., cap. IV). Naturalmente per l'Höffding ciò è semplicemente sovranità della coscienza *individuale.* Ed egli cerca di dare autorità a questa sovranità concepita come puramente appartenente all'individuo (cioè di trasformarla da subbiettiva in obbiettiva) con l'osservazione che « la conscience peut se contrôler et se corriger elle-même ; la conscience récente, plus exercée et plus experimentée juge la conscience ancienne ». Osservazione poco efficace all'uopo, perchè anche con tal processo il giudizio morale può rimanere (anzi, talvolta, diviene ancor più ostinatamente) subbiettivo e irreconciliabilmente contrastante, quando lo sia fin dal principio, con la morale obbiettiva : se è vero, almeno, che si deve ritenere che « tant que l'homme agit d'après sa meilleure convinction, son for intérieur est sain, quoique qu'il en puisse être du caractère objectif de l'acte » (id. cap. IV), e anzi che, come l'Höffding scrive più oltre (cap. VIII, § I, p. 132) « je suis moralement dans mon droit toutes les fois que ma conscience n'élève aucune protestation et que j'exige par suite que celle des autres accepte ma conduite. Si les autres se refusent à reconnaître la legitimité morale de ma conduite, cette legitimité ne cesse point pour cela ».

un'infinità di massime diverse, che per ciascuna di esse, compie lo Spirito nei singoli individui.

Ciò posto lo Spirito ci deve necessariamente apparire come una forza od attività che non è già un prodotto degli individui, nè è in questi totalmente contenuta, ma bensì che preesiste agli individui come un' entità superumana e trascendente, la quale produce gli individui, ciascuno come veicolo, stromento, mezzo di estrinsecazione, d'uno o d'alcuni dei suoi aspetti, delle sue direzioni, delle sue volizioni.

L'universale etico non può essere tale che la sua vita abbia sede solo negli individui. Se tale fosse, per essere universale dovrebbe necessariamente vivere sempre, non in un solo individuo, ma in più, vale a dire la massima che è morale dovrebbe essere soltanto quella comunemente riconosciuta come tale. Questo solo, la vita in più individui, la comune accettazione, darebbe all'universale etico la sua universalità. Ma si è visto che ciò non è; si è visto che invece l'universale etico è tale eziandio vivendo e scorgendosi e giudicandosi universale anche in un solo individuo. Ciò significa adunque che la *vis* intima e sovrana per cui egli sentenzia sè stesso universale non ha un'origine immanente (come sarebbe se fosse attinta dall'immanenza della Ragion pratica nella totalità degli uomini o nel mondo del costume etico, cioè dal comune riconoscimento) ma bensì è anche, ed anzi essenzialmente, trascendente. E la trascendenza che qui ci appare è ben più definitiva di quella che abbiamo constatata nel kantismo; quella aveva prevalentemente il carattere di trascendenza rispetto al singolo individuo; questa è trascendenza anche rispetto all'insieme dei singoli, trascendenza cioè non solamente superindividuale, ma altresì veramente superumana.

Se nel generale riconoscimento umano dell'univer-

salizzabilità d'una massima, ossia della moralità d'una azione, se nell'espansione nei costumi umani quali in fatti si manifestano, si esplicasse l'universale etico; se unicamente nel raffronto con la comune accettazione umana d' una massima si avesse il criterio morale; l'universale etico esisterebbe veramente solo entro le collettività umane, e come prodotto di esse, sarebbe un'estrinsecazione limitatamente umana, e umana (la comune accettazione) sarebbe la pietra di paragone della morale. Ma se, invece, abbiamo dovuto concludere che quell'universale consiste negli infinitamente e liberamente vari giudizi singoli e particolari dati sulla moralità d'una massima dallo Spirito in ogni individuo; che consiste nella sovrana affermazione individuale della moralità d'una massima, cioè nella affermazione che variamente ne compie lo Spirito nei singoli; che la morale è data da questo giudizio (il quale non è controllabile a stregua del fatto che la massima sia universalmente accettata, ma bensì è sovrano anche nella sua solitudine) che dà lo Spirito quando, entro la coscienza d'un individuo, scorge e sentenzia che una massima è universalizzabile, ossia morale, e ciò pronuncia con incrollabile certezza unicamente perchè lo scorge da sè e in sè, indipendentemente dal raffronto con la comune accettazione umana: — allora, dobbiamo anche pervenire all'ulteriore conclusione che l'universale etico è veramente superumano e trascendente, preesistente alle nostre diverse e svariate vite etiche; che è un'attività od essenza che in queste vite etiche, si incarna suscitandole come mezzi della sua estrinsecazione, e che virtualmente contiene precedentemente in sè tutte queste vite etiche, tutte le loro forme svariatissime e pugnanti, tutto il loro eterno sviluppo e conflitto (1).

(1) Si avverta che, in sostanza, a Dio necessariamente si

Solo l'ammettere ciò, ci rende possibile il tener ferma la precedente conclusione, cioè che una vita etica sia tale non perchè il comando a cui essa si ispira sia accettato da tutti, o perchè essa è conforme al costume, ma perchè è da *essa stessa vita etica* sovranamente riconosciuta, giudicata, affermata etica. Altrimenti la morale non ricaverebbe il suo criterio da questo supremo e incontrollabile giudizio singolo, ma non avrebbe — ciò che abbiamo dimostrato inaccettabile — altro criterio del suo essere morale da quello in fuori della comune accettazione.

---

approda, per un ragionamento analogo, anche nel campo della ragione teoretica. È il ragionamento su cui si fonda il Royce nello *Spirito della filosofia moderna* (cfr. vol. II, della nostra traduzione; e anche il riassunto che ne abbiamo dato nella prefazione alla traduzione della *Filosofia della Fedeltà* dello stesso autore). Quando noi abbiamo sciolto un problema di matematica, quando abbiamo ritrovato un nome dimenticato che ricercavamo col pensiero, sentiamo una inconcussa certezza interiore di essere nel vero: e questa certezza non può appartenere all'*io* che si sforzava di sciogliere il problema o di trovare il nome, come essa non deriva punto dal raffronto col pensiero altrui. È proprio un *Io* più ampio del nostro, ma non più ampio nel senso soltanto che esiste anche in altri, il quale pronuncia in noi con assoluta e sovrana certezza che la soluzione del problema è questa e questo il nome cercato. Tale (come vedemmo) è anche il pensiero di Descartes, Malebranche e Gioberti. «Celui (dice il secondo) qui par l'application de son esprit... s'unit uniquement à la Raison, il *s'imagine* tirer de son propre fond les verités qu'il contemple»; in realtà «Dieu par sa *puissance* est la cause de nos perception ou de nos connaissances claires. (*Traité de Morale* P. II, c. III, § 5 e 10). È questa, in sintesi, la visione in Dio.

La stessa cosa (si può aggiungere) avviene nel giudizio estetico. Quando diciamo che una cosa è bella, anche se il nostro giudizio non è condiviso, noi non intendiamo semplicemente dire che essa sia bella *per noi.* Abbiamo invece un'ostinata e irreducibile impressione interiore che essa *è* bella, che essa contiene la bellezza in senso assoluto, che ognuno, il quale non sia cieco, deve vederla bella. Con ciò noi facciamo un tacito riferimento ad un giudizio, non semplicemente nostro in senso soggettivo,

Dal momento, insomma, che abbiamo dimostrato che la morale, è il libero giudizio pronunciato da un individuo sul da farsi, non controllabile nè giustiziabile dal giudizio d'un altro o di tutti gli altri, bisogna ammettere anche che chi dà nell'individuo questo giudizio sia un Universale che viva veramente non soltanto negli individui (perchè in questo caso non sarebbe universale *se non vivendo anche in altri* individui) ma viva altresì sopra gli individui, fuori di essi e prima di essi, come energia comprendente potenzialmente *a priori* l'intero conflitto e sviluppo di tutte le forme etiche; che sia il tronco di cui gli individui sono le ramificazioni; che sia universale nel senso che ogni individuo incarna ed esprime una parte, un lato, un aspetto della sua preesistente universalità, la quale scorre incessantemente a manifestarsi nella sua interminata varietà lungo il tempo: — cioè sia Dio. Se ogni diversa concezione e condotta morale è morale — e se è tale non già perchè come tale sia riconosciuta da tutti gli uomini, ma anche quando non lo è che da uno — ciò non può essere se non perchè, che essa sia morale, è un giudizio che in noi dà Dio, è la voce del Verbo in noi (1).

---

non più ampio di noi nel senso che si trovi anche in altri individui, ma più ampio di noi e a noi superiore in senso veramente trascendente; e la nostra ostinata certezza che una cosa è bella, anche se nessun altro la scorge bella, non è che la pronunciazione in noi di questo giudizio d'un Io trascendente.

In tutti e tre questi campi, etico, teoretico ed estetico, il dubbio se un atto sia buono, un fatto vero, una cosa bella, è seguito da un appello a un giudice che parla interiormente, e che si sente essere il giudice assoluto. Se la sua risposta è affermativa, questo — vale a dire la luce di certezza interiore, esclusivamente *mia,* di cui, cioè, forse *io solo* sono partecipe — ci basta per essere sicuri, in modo inconcusso, e spesso insofferente di contraddizioni, che la cosa in questione è buona, o vera, o bella.

(1) Questo si riconnette al pensiero del Gioberti, secondo il quale, poichè noi intendiamo unicamente per il

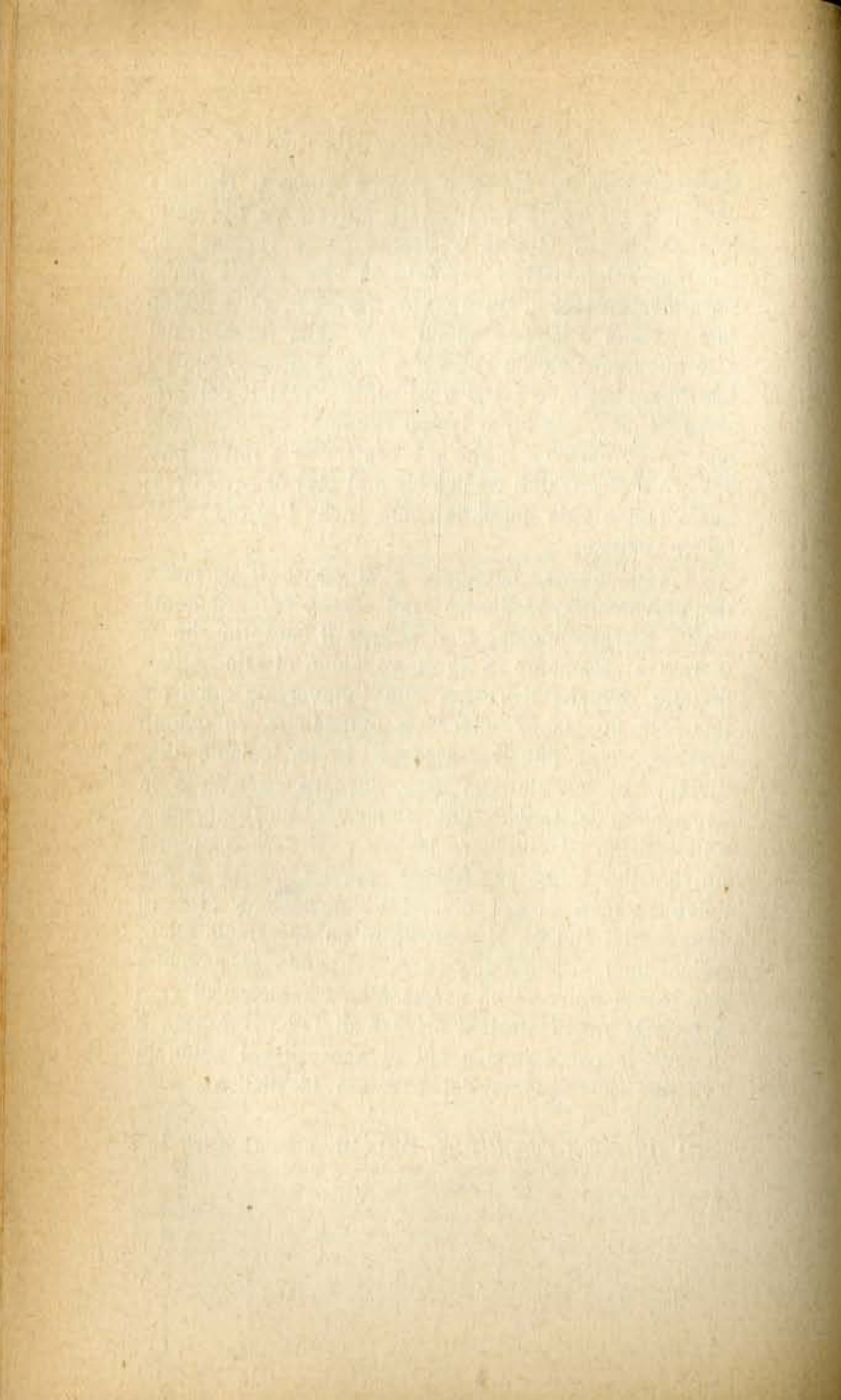
Questa è la ragione per cui le più grandi figure morali — e specialmente quelle appunto che pongono, con fervore e coraggio che va fino alla morte, l'essenza suprema della loro vita in una condotta morale isolata e *non conforme* — si sentono e si proclamano spinte *loro malgrado* e trascinate da una forza a loro superiore e a cui non possono resistere, a seguire, contro la « collettività di ragionevolezza », la condotta che scorgono come morale. Questa è la ragione per cui esse si sentono, come Socrate, comandate da un demone, o avvertono, come S. Agostino, lo svolgimento della propria vita spirituale quale un dialogo

---

fatto che in noi si incarna e a noi sè stessa comunica l'Idea, sicchè « l'evidenza non esce dallo spirito (umano, intende il Gioberti) ma vi entra e lo penetra : vien dal di fuori, non dal didentro : l'uomo la riceve, non la produce » ; così « se bene la certezza sia subbiettiva, il suo fondamento e la sua radice è obbiettiva », e questa nostra infallibilità « non procede già dall'ingegno dei singoli uomini separati o riuniti insieme, ma dall'Idea, che è loro comune ». insomma, il giudizio umano « è legittimo e ha un valore obbiettivo, perchè è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo, che lo precede, lo fonda e lo autorizza ». (*Nuova Protologia* ed. Gentile, Bari, Laterza 1912, vol. I, p. 154, 156, 158, 179, 285). Tale pensiero del Gioberti si riconnette alla sua volta alla « visione in Dio » del Malebranche. « Je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connait plusieurs verité abstraites et générales que par la présence de celui qui peut êclairer l'esprit en une infinitê de façons differentes.... Nous croyons aussi que l'on connait en Dieu les choses changeantes et corruptibles... C'est Dieu qui agit en nous... Les esprits aperçoivent toutes choses par la présence intime de celui qui comprend tout dans la semplicité de son être » (*Recherche de la Verité,* L. III°, P. II°, C. VI°). Alla filosofia del Malebranche, adunque, la nostra tesi (con un'importante modificazione che indicheremo in seguito) viene a congiungersi. E tutto questo ordine di idee deriva e pende dalla seguente proposizione del *Discours de la Méthode* : « Si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies » (*IV Partie*).

incessante tra sè stesso e Dio, e quale il risultato dell'inesausta opera riformatrice attivata da Lui nelle loro coscienze. Questa è finalmente la ragione per cui massimi pensatori scorsero la vita morale quale un « invasamento », un « divino furore », un « divino fato » come Platone; quale « un calor acceso dal sole intelligenziale ne l'anima e impeto divino, che gli impronta l'ale », e come « gli efficaci assalti del grazioso nemico, già tanto tempo ritenuto, escluso, straniero e peregrino » e che « è ora unico e intero possessore e disponitore de l'anima » al pari di Bruno (1); quale (come vide luminosamente anche l'Ardigò) « un furore santo ».

In conclusione, adunque, o si pensa il carattere dell'universalità dell'etica nel senso propriamente divino e trascendente, e si accetta il concetto che la morale è veramente la libera volizione di Dio nell'individuo; ovvero si ritiene che l'universale etico sia tale solo in quanto universale immanente, in quanto vivente, come una stessa legge, in un insieme d'individui. In quest'ultimo caso, bisogna accogliere le conclusioni del Lévy-Bruhl, il che vuol dire rinunciare all'idealismo ed eliminare inoltre ogni vera e propria universalità anche immanente, perchè questa si dissolve in tanti gruppi diversi di espansione di tanti Io collettivi diversi. Il concetto di un universale etico, quindi non si mantiene se non quando si ammetta che la sua universalità consta d'un complesso di vere e proprie manifestazioni diverse di Dio. E questa è dunque la concezione a cui di necessità ci guida lo sviluppo conseguente del pensiero idealistico.

(1) *Gli Eroici Furori*, P. I, Dial. III, e P. II, Dial. I.

CAPITOLO V.

Le Due Ragioni

Dal capitolo precedente risulta come, pur accettando il punto di vista kantiano che la massima etica è quella che è universalizzabile, sicchè l'universalizzabilità è il segno caratteristico dell'eticità d'una massima, azioni diverse appaiono universalizzabili, cioè, dato quel punto di vista, morali: per cui da una parte, il criterio dell'universalizzabilità non fonda quell'unicità ed uniformità della morale che l'idealismo della fase Kant-Hegel ha presente, nè, d'altra parte, corrisponde alla vita morale effettiva il concetto dell'universalità realmente esistente, cioè il riconoscimento della massima da parte di tutti i centri di ragion pratica, ossia di tutti gli enti ragionevoli.

Ma ora dobbiamo procedere a sottoporre quel punto di vista a un più rigoroso esame: a vedere, cioè, se veramente il carattere dell'universalizzabilità sia l'indice distintivo della moralità d'una massima.

I.

Il concetto fondamentale dell'etica kantiana, — che cioè il comando morale sia quello della ragion pratica pura, esistente in tutti, cioè della « colletti-

vità di ragionevolezza », e, appunto perciò sia un comando che deve valere per tutti, ossia universale — questo concetto fu già vivacemente criticato da Schopenhauer nella sua opera principale.

Quel concetto implica (osserva Schopenhauer) (1) che agire ragionevolmente e agire virtuosamente sia una cosa sola e quindi che agire per egoismo equivalga ad agire irragionevolmente. Ma tutti i popoli e tutte le lingue hanno distinto i due fatti: per tutti una condotta virtuosa e un sistema di vita ragionevole sono questioni assolutamente diverse. Se si dicesse di Gesù Cristo, la cui vita ci vien presentata come il modello delle virtù, che egli fu il più ragionevole degli uomini, si considererebbe questa maniera di esprimersi come bestemmiatrice. E quando un uomo, seguendo i precetti di Gesù, si spoglia d'ogni suo avere per darlo ai poveri, tutti onorano questo suo atto, ma chi oserebbe celebrarlo dicendo che esso è il colmo della ragionevolezza? Al contrario, quando si vede un uomo unicamente preoccupato di far la sua strada nel mondo senza lasciarsi deviare nè dal fascino di piaceri attuali, nè dalla tentazione di sfidare la superbia dei potenti, nè dal desiderio di vendicare offese o umiliazioni, nè dall'attrattiva di occupazioni estetiche o filosofiche disinteressate, chi può negare che un simile filisteo sia infinitamente ragionevole? Di più: quando uno scellerato, mediante artifici premeditati e piani lungamente elaborati e svolti con logica rigorosa, conquista ricchezze, onori, e persino troni e corone, forse che non si deve convenire che costui ha proceduto in maniera estremamente ragionevole, e che, se la concezione del piano richiedeva una ragione possente, occorreva,

---

(1) Il *Mondo*, ecc. Vol. II (Critica della filosofia kantiana).

per eseguirlo, altresì una ragione, e una ragione eminentemente pratica, e interamente padrona di sè? I precetti che Machiavelli dà al suo principe sarebbero forse irragionevoli? Per converso, la magnanimità si trova talvolta congiunta alla mancanza di ragionevolezza. Così un atto generoso, ma irragionevole, fu quello di Coriolano, il quale, dopo aver impiegato degli anni per vendicarsi dei Romani, si lasciò poi commuovere dalle preghiere del Senato e dalle lagrime di sua madre e di sua moglie, rinunciò alla sua vendetta, e avendo così eccitata la collera legittima dei Volsci, morì per quei Romani che aveva fatto tanti sforzi per punire. Ed è perciò (aggiunge Schopenhauer) che i filosofi anteriori a Kant, e specialmente Rousseau, hanno sempre opposta la coscienza, come sede degli impulsi morali, alla ragione.

Tale la critica di Schopenhauer al concetto kantiano che la ragion pratica pura sia la fonte del comando morale. Critica sostanzialmente giusta, ma che non sviscera il fondo della questione e non tocca la radice dell'errore.

Psicologicamente, la radice di questo errore si può forse rintracciare nel temperamento morale di Kant. La sua moralità profonda, rigida, incrollabile; la piena, ferma, immutabile identità in lui del centro della sua coscienza con la virtù, che gli doveva far sentire le tentazioni del vizio come qualche cosa di affatto estraneo ed esteriore al suo *io* — queste circostanze, che non costituiscono forse la condizione psicologica migliore per cogliere la verità nel sotto suolo delle intricate e talvolta torbide questioni morali — sono quelle che lo hanno verisimilmente condotto ad unificare la ragione, ossia il « vero *io* », con la morale, e a respingere fuori della cerchia della ragione e dell'*io* il vizio, l'immoralità, l'egoismo, come appartenenti ad un'altra sfera.

Non ostante le deviazioni che Kant, mosso probabilmente da qualche sospetto e lampo dell'evidenza d'una più complicata e fosca realtà, apportò poi a questo suo pensiero (deviazioni che noi abbiamo precedentemente messe in luce) (1) sta di fatto che il suo concetto iniziale e fondamentale è questo, che il « vero *io* », è tutto ragion pratica pura, e questa è tutta e unicamente la voce della morale, sicchè gli impulsi della passione e del vizio non appartengono al « vero *io* », e persino il delinquente li sente come qualche cosa di straniero al suo vero sè stesso e di cui vorrebbe liberarsi. « Non esiste nessuno (afferma Kant) (2) nemmeno il peggiore scellerato, purchè egli sia abituato ad adoperare la ragione, che, allorquando gli sono esposti esempi di lealtà negli intenti, di perseveranza nella osservazione di buone massime, di simpatia e di universale benevolenza (e tutto ciò inoltre unito a grandi sacrifizi di vantaggi e di benessere) non desideri di poter essere animato lui pure da tali sentimenti. Egli non può senza dubbio e unicamente a cagione delle sue inclinazioni e dei suoi impulsi realizzare questo ideale in sè stesso, ma non desidera meno nello stesso tempo di essere liberato da queste inclinazioni che sono a lui stesso gravose ». Così nella *Critica della Ragion Pratica* egli scrive: « Un uomo può studiarsi fin che vuole di rappresentarsi un modo di procedere contrario alla legge, del quale egli ha ricordo, come un errore non deliberato, come semplice inavvertenza... tuttavia egli sente che l'avvocato che parla in suo vantaggio non può far tacere in lui l'accusatore... e ciò non

(1) V. capitolo II.
(2) *Fondazione* (parte III, *Come è mai possibile un imperativo categorico?*) pag. 95-96 della traduzione Vidari, Pavia 1911.

lo può salvare dalla disapprovazione e dal rimprovero che egli fa a sè stesso » (1). L'identico concetto, poi, Kant conferma, nella *Metafisica dei Costumi* (2) con queste parole: « L'uomo, quando si considera oggettivamente, cioè in quanto è determinato dalla ragion pura pratica (o secondo l'*umanità* nella sua propria persona) si trova abbastanza santo come essere morale da non poter trasgredire che *malvolentieri* la legge interna, perchè non esiste uomo così degradato che in questa trasgressione non senta in sè stesso una resistenza e non provi una ripugnanza di sè, che lo sforza a farsi violenza ».

Tutto ciò è radicalmente falso; e in ciò siamo giunti a toccare l'errore fondamentale della dottrina kantiana. Il quale sta appunto nel ritenere la ragione come identica totalmente al bene morale e nell'attribuire il male morale ad un'altra sfera, a quella delle inclinazioni e delle passioni, la quale (poichè non si poteva chiudere gli occhi all'evidenza che anche essa è una sfera ragionante) Kant ha provveduta di uno speciale raziocinio, diverso dalla ragion pratica pura, da lui chiamato (come abbiamo visto) « dialettica naturale » o « tendenza a sofisticare ». La verità è invece che il bene e il male appartengono entrambi alla ragione, sono entrambi comandi della ragion pratica pura; e quindi entrambi posseggono quel carattere di universalità, che i filosofi idealisti vogliono consuetamente riservato al bene, mentre il male sarebbe, secondo essi, solo il particolare delle passioni, degli egoismi, degli interessi.

Di tale verità la più elementare osservazione dei nostri e degli altrui vizi basta a persuaderci. Il bevi-

---

(1) *Dilucidazione critica,* ecc., pag. 115 della traduzione Capra (Bari, Laterza 1909).

(2) Parte II, *La Dottrina della virtù.* Introduzione, 1ª, n. I° (pag. 8 della traduzione Vidari, Pavia 1911).

tore (per esempio) in cui la ragione, al mattino, aveva detto che bisogna abbandonare il vizio che lo abbrutisce e lo logora, quando, alla sera, allorchè brilla innanzi a lui il bicchiere, cede al vizio consueto, perchè vi cede? Vi cede perchè *è ancora la ragione* la quale gli mostrerà, con un lampo d'interiore irresistibile evidenza, che (poniamo) non val la pena per questo po' di vita di privarsi dei piaceri più vivi e che sarebbe una sciocchezza perdere per cura d'un futuro incerto, in balìa d'ogni caso, che ogni più piccolo accidente ci può togliere, l'occasione d'un sicuro e presente momento di benessere. Nella sua coscienza si delineerà come una verità limpida, inconcussa, palpabile, che l'unica saggezza è *vina liques, et spatio brevi spem longam reseces.* Ed egli berrà *seguendo la ragione* (1). « Dialettica naturale? » « Tendenza

---

(1) Poichè l'utilitarismo ha almeno questo punto di contatto col kantismo che anch'esso fa appello, per avere il criterio di quel piacere che il Bentham chiama « puro », alla ragionevolezza universalmente riconosciuta come tale, si possono qui ricordare le *ragioni* che, per confutare il benthamismo, il Guyau pone in bocca all'ubbriacone : « Vous lui dites que ses plaisirs, d'après la statistique, sont impurs, c'est-à-dire suivis des peines les plus graves (indisposition, maladies présentes ou futures) ; pour toute réponse, il vous montre son corps robuste et vous décrit son état de santé ; d'ici à un long temps, nulle maladie n'est pour lui probable. Vous lui répetez que ses plaisirs sont impurs, parce qu'ils sont accompagnés de perte d'argent et de temps ; il ouvre sa bourse, bien garnie et vous prouve qu'il vit assez dans l'aisance pour n'avoir à épargner ni temps ni argent. Vous lui parlez des conséguences sociales : peine produite dans l'esprit de ceux qui lui sont chers — il est seul au monde ; mépris d'autrui — il a l'estime de tous ses camarades, et cela lui sufflt... Quelle prise les benthamistes ont-ils sur cet homme? » (*Morale Anglaise* cit. pag. 225-6). E nessuno può averne nemmeno la dottrina kantiana nella sua identificazione della morale alla ragione, perchè le risposte dell'ubbriacone sono, evidentemente *ragioni*, sono *raziocini*, partono dunque anch'esse dalla *ragione*.

a sofisticare? ». Tanto è vano lo sforzo di dare alla ragione quando da essa parte il consiglio del vizio, un nome diverso da quello di ragione, che noi vediamo lungo il corso del pensiero umano i due atteggiamenti opposti dello spirito — le due ragioni — quello che consiglia l'abbandono al piacere del momento e quello che consiglia la vittoria su di esso, sia per un ideale di virtù, sia semplicemente per la preoccupazione del futuro, seguirsi ininterrottamente paralleli, e seguirsi proprio nell'espressione più eminente della ragione, cioè nella filosofia e nella poesia, da Aristippo, Orazio, e Omar Khayyam sino ad oggi; e seguirsi con un tal peso di *ragioni* a favore dell'uno e dall'altro che non v'è forse virtuoso, per quanto fermo, il quale in qualche momento non abbia sentito una voce nascente proprio dal « vero sè stesso », dalla ragion pratica pura, esclamare verso il predicatore in morale del *carpe diem*: ha *ragione!*

Se noi esaminiamo attentamente il moto della nostra coscienza in uno qualunque dei nostri vizi abituali, se noi specialmente analizziamo minutamente il momento, in cui, dopo qualche lotta, abbiamo ceduto al vizio, scorgiamo chiaramente che ciò avviene sempre in un modo analogo a quello che abbiamo esemplificato relativamente al bevitore. Sempre, cioè, perchè nel momento in cui cediamo, è *la ragione* che ci presenta (sia pure in una sintesi rapidissima e intuitiva) una serie di motivi che mostrano la *ragionevolezza* di cedere. Nel momento in cui si cede al vizio e alla passione, la ragione pratica pura, il «vero *io* », è completmente identificato con quelli, ed è unicamente per questo che vi si cede.

È un errore, adunque, ritenere che chi cede al vizio senta in sè *nel momento in cui vi cede* che la *ragione* è sconfitta dalla *passione*. Il *video meliora proboque deteriora sequor* nasconde un equivoco

che nasce dall'arbitraria unificazione di due momenti diversi. È in un momento anteriore che la ragione scorge e approva il *meglio,* e, allora, anche, lo segue. Ma nell'istante preciso in cui segue il *peggio,* questo non è più il *peggio,* bensì è esso stesso il *meglio,* cioè è scorto e approvato dalla ragione come il meglio. La proposizione « conosco il meglio ed al peggior m'appiglio » è prodotta dall'unificare i due momenti distinti, quello in cui si scorge una data condotta come migliore (e allora anche la si segue), con quello in cui se ne segue una, che nell'altro momento è giudicata peggiore, ma che nel momento in cui la si segue è, invece, anche giudicata migliore (1).

Innumerevoli esempi si potrebbero arrecare dalla vita reale, o dal romanzo che ne è lo specchio, per confutare la tesi di Kant che cioè il male morale, e l'impulso ad esso, non appartenga alla ragion pratica pura, al « vero *io* », ma sorga in un'altra sfera, in una sfera che non è quella della ragione, e per mostrare che invece è proprio questa sfera della ragione (e non qualche altra cosa, come sarebbe una « dia-

(1) Ciò è conforme a quanto scrive il CROCE, *La Filosofia della Pratica,* Bari 1909, pag. 133 e seg. e specie pag. 138. Ci sia lecito però ricordare che tale concetto fu da noi svolto, press'a poco nei termini di cui sopra, nel saggio *La Morale* in *Rivista di Psicologia* di Bologna del settembre 1906 (poscia raccolto in *Antinomie dello Spirito,* Piacenza, 1910. — Si può richiamare a suffragio di quanto sopra si sostiene la giusta osservazione con cui l'Höffding combatte l'indeterminismo morale. Dal fatto, egli dice, che molte azioni ci suscitano un grande pentimento e un vivo desiderio d'aver agito diversamente « il ne saurait pourtant s'en suivre qu'au *moment de l'action* on aurrait pu aussi bien agir tout autrement qu'on ne l'a fait. Cette illusion se produit peut-être chez bien des hommes ; mais il ne font alors qu'*antidater l'experience* chèrement acquise par la faute et les remords » (*Morale* cit. pag. 98).

lettica naturale » o una « tendenza a sofisticare ») la quale, anzichè essere tutta costituita di morale, contiene in sè anche il male e il suo comando. Noi prenderemo qualcuno di questi esempi dal principe degli antichi novellieri italiani. Quando nella Novella IV della Giornata prima del *Decamerone* l'abate si muove, pieno di indignazione, per punire il fallo commesso dal monaco, come cangia poi e come parla e comanda in lui la ragione allorchè egli si trova in presenza della bella complice di quello? « Deh, perchè non prendo io del piacere, quando io ne posso avere? con ciò sia cosa che il dispiacere e la noia, sempre che io ne vorrò, sieno apparecchiate. Costei è una bella giovane, ed è qui, che niuna persona del mondo il sa; se io la posso recare a fare i piaceri miei, io non so perchè io nol mi faccia: chi 'l saprà? egli nol saprà persona mai, e peccato celato è mezzo perdonato: questo caso non avverrà forse mai più: io estimo che egli sia gran senno a pigliarsi del bene, quando Dommeneddio ne manda altrui ». E nella Novella V della Giornata terza come parla e comanda la ragione nella donna di messer Francesco Vergellesi allorchè essa ripensa alle ardenti parole dello Zima? « Che fo io? perchè perdo la mia giovinezza? questi se n'è andato a Melano, e non tornerà di questi sei mesi; e quando me li ristorerà egli giammai? quando sarò io vecchia? et oltre a questo, quando troverò io un così fatto amante come il Zima? io sono sola, nè ho d'alcuna persona paura. Io non so perchè io non mi prendo questo buon tempo mentre che io posso. Io non avrò sempre spazio come io ho al presente. Questa cosa non saprà mai persona: e se egli pur si dovesse risapere, si è egli meglio fare e pentere, che starsi, e pentersi ».

Questi sono argomenti, questi sono *ragionamenti*,

i quali partono tanto dalla *ragione*, e rappresentano tanto poco l'anomalia particolare d'una soggettività (e la sua « dialettica naturale », e « tendenza a sofisticare ») che costituiscono anzi gli argomenti e i motivi che i più (cioè la « collettività di ragionevolezza ») riconoscono pienamente valevoli, concludenti, e *ragionevoli* così da essere seguiti, in ogni circostanza analoga a quelle. E non v'è forse alcuno che di fronte a qualche tentazione non abbia sentito la *ragione* proferire dentro di sè argomenti consimili. Non è forse *ragionevole*, non parte forse dalla *ragione*, non trova forse nella *ragione* un'adesione profonda e talvolta invincibile, l'argomento a favore di una vita di piaceri che persino il mite Virgilio mette in bocca alla *Copa*, e usando il quale questa fa appello appunto alla *ragione* (*si sapis*) del suo ascoltatore?

> Pone merum et talos. Pereat qui crastina curat.
> Mors, aurem vellens, « vivite » ait « venio ».

Invano si pretenderebbe cacciar fuori dalla sfera della ragione siffatti argomenti dando loro il nome di « tendenza a sofisticare ». Chi è, infatti, investito dell'autorità superiore per pronunciare che un dato ordine di *ragionamenti* è una « tendenza a sofisticare », e un altro dato ordine è veramente *ragione*? Non un uomo più che un altro, non un filosofo più che un novelliere o un poeta. Non potrebbe esserlo che la ragione in sè, impersonalmente considerata, troneggiante al di sopra di tutti gli individui. Ma la ragione col suo responso incontrollabilmente sovrano che (come abbiam visto) (1) dà in ogni singolo, se in Kant pronuncia che argomenti come quelli rappresentati dal Boccaccio, o dalla *Copa* virgiliana sono « tendenza a sofisticare », in molti di coloro che si trovano nelle

(1) Cap. IV.

circostanze delineate dal grande novelliere o che ascoltano da una *copa* lusinghiera argomenti come quelli che Virgilio le suggerisce, pronuncerebbe con ugual forza, vivezza ed evidenza, che « tendenza a sofisticare » è ogni tentativo di dimostrar loro che v'è una ragione seria e concludente perchè essi rinuncino alla soddisfazione del loro desiderio. E se si volesse ricercare il responso impersonale, superiore alle opinioni dell'uno e dell'altro individuo, della ragione in argomento, nell'accordo delle varie singole ragioni, nella « collettività di ragionevolezza » (che è, come si vide, il criterio kantiano per giudicare della normalità e moralità d'un'azione), se si volesse concludere che gli argomenti appartenenti veramente alla *ragione* sono quelli accolti da questa « collettività di ragionevolezza », e che «tendenza a sofisticare» sono gli argomenti che si fanno sentire e valere, eccentricamente, solo in qualche singolo ed isolato individuo, noi temiamo forte che questa prova riuscirebbe disastrosa per la tesi kantiana e costituirebbe la dimostrazione che precisamente propri della ragione (della *ragione* comune, come esiste in tutti, della collettività di ragionevolezza) sono gli argomenti che suffragano l'indulgenza alla passione e ai desiderî. Quale immensa « collettività di ragionevolezza », attraverso tutti i tempi, non ha — e proprio con un lampo di certezza interiore completa e indiscutibile — approvata, riconosciuta, proclamata, l'efficacia, la sensatezza, la razionalità di quel comunissimo consiglio ad assecondare le inclinazioni e le tendenze che Lorenzo il Magnifico espresse coi noti versi:

> Chi vuol esser lieto, sia.
> Di doman non c'è certezza;

e che Guicciardini consacrò in queste due sentenze? « Quando ti viene la occasione di cosa che tu desideri pigliala senza perder tempo; perchè le cose del

mondo si variano tanto spesso, che non si può dire di avere la cosa insino non l'hai in mano ». « Le cose del mondo sono sì varie e dependono da tanti accidenti, che difficilmente si può fare giudicio del futuro; e si vede per esperienza che quasi sempre le conjetture de' savii sono fallaci; però non laudo il consiglio di coloro che lasciano le commodità di uno bene presente, benchè minore, per paura di uno male futuro, benchè maggiore, se non è molto propinquo e certo » (1). Guicciardini, il quale delinea nei suoi *Ricordi* il tipo di un « ente ragionevole », in cui la « ragione » non è certo quale in ogni « ente ragionevole » la scorge Kant, cioè la stessa cosa dell'etica, sebbene si tratti d'un tipo di « ragione », che il grande osservatore, il quale era egli stesso un meravigliosamente lucido organo di «ragionevolezza», scorgeva (come è veramente) dilatata in un universale di « ragioni » umane e precisamente le più acute, ferme e poderose (2).

Si torni ad avvertire a questo punto che non sarebbe affatto possibile trincerarsi dietro l'obbiezione che in coloro i quali cedono alla passione o alle suggestioni dell'egoismo indottivi da argomenti analoghi a quelli di cui abbiamo dato l'esempio, tali argomenti appartengono tanto poco alla *ragione* che questa sta sempre in fondo vigilante a condannarli; sicchè l'uomo non si induce a seguirli che « malvolentieri », sentendo «in sè stesso una resistenza» e provando «una ripugnanza di sè, che lo sforza a farsi violenza ».

La più elementare osservazione ed esperienza ci convince tosto del contrario. Se noi ci mettiamo nello stato di animo di colui nel quale, in qualche occasione,

---

(1) *Ricordi* (Firenze, 1857). 318, 298.

(2) V. in De Sanctis, *Nuovi saggi critici* (Napoli, 1898) un vivace e penetrante quadro di questo « uomo del Guicciardini ».

la ragione svolge una serie di argomenti e di motivi simili a quelli esemplificati, noi scorgiamo tosto che non solo costui non avverte affatto tali argomenti come moventi da qualche cosa di diverso dal suo « vero *io* », dalla sua ragion pura pratica, e a cui questa resista; ma li avverte invece come moventi precisamente dal suo *io* e da questa ragione, e tutto al più come superanti a poco a poco una resistenza, che è però quella, non già della « ragione », ma bensì di « vani scrupoli », di « ritrosie utopistiche », di « ubbie ingiustificate », finchè nel momento preciso in cui egli cede, quegli argomenti sono diventati *tutta* la sua *ragione*, l'hanno occupata *interamente*, si sono totalmente *identificati* e fusi con essa, la trasportano con sè mettendo definitivamente silenzio in essa ad ogni argomento contrario, sicchè, quando egli cede, sente, cedendo, di operare proprio consentaneamente agli argomenti, ai motivi alle *ragioni* della *ragione*, e quindi *in quel momento*, cedendo, non agisce affatto « malvolentieri », o condannandosi, o sentendo « ripugnanza di sè », ma invece, dando pienamente ragione a sè stesso in quello che fa. Non cede già *contro* gli argomenti della ragione, ma sono anzi gli argomenti della ragione che lo fanno cedere; e, ripetiamo, è unicamente in forza di essi che, *in quel preciso momento in cui s'arrende*, taluno cede.

Ma l'insostenibilità della tesi di Kant risulta anche da altre considerazioni. Per sorreggerla egli è costretto ad affermare che anche « il peggiore scellerato » desidera di poter essere morale e di essere liberato dalle sue inclinazioni e passioni « che sono a lui stesso gravose ». Solo con tale affermazione, infatti, poteva Kant tener ritta la sua tesi che la ragion pratica pura, il « vero *io* » è tutto costituito dal bene morale e che il male morale sta fuori del « vero sè stesso » persino d'un delinquente.

Ma l'affermazione è falsa (1). E la verità è invece che molte volte l'*io* è così completamente indentificato con un vizio o con una passione cara e profonda, che in questa ci appare consistere il nostro intero essere, che l'appagamento di essa ci fa vibrare di soddisfazione le fibre più intime, che privi di essa la vita ci sembrerebbe vuota ed inutile. In questo caso, non è affatto vero che l'*io* (il « vero *io* », la ragion pratica pura) faccia seriamente voti per essere liberato dalla passione. È vero, invece, che esso ripete quel che dice il Tansillo (2):

Dolce mio duol, novo nel mondo e raro,
Quando del peso tuo girò mai scarco,
S' il rimedio m'è noia, e'l mal diletto?

Chiunque è posseduto da una forte passione per un obbietto qualsiasi, sia nobile, come l'arte o la scienza, sia ignobile come il giuoco, il vino, le donne, per quanto la passione sia rovinosa (e quelle nobili, al pari di quelle ignobili, possono esserlo), sente che non gli è possibile neppure fare il voto di esserne privo, perchè ogni attrattiva della sua vita sta appunto nel soddisfacimento di quella determinata passione.

Quando una passione forma la sostanza costitutiva d'una personalità, questa non formula affatto, seriamente, il desiderio, che essa sia estinta, perchè il rinnegare la passione vorrebbe dire rinnegare la ra-

---

(1) Ed è appunto su tale errore, cioè, che anche nel delinquente vi sia una ragione pura (cioè morale) un uomo noumeno, diverso dall'*io* capace del delitto, che stia accanto a questo e possa, per essere diverso da lui e libero dalle inclinazioni delittuose di lui, sancire, contro di lui come delinquente, una legge penale — è su tale errore, che è fondata la pretesa confutazione che fa Kant di Beccaria, nella *Dottrina del Diritto* (*Diritto di punizione e di grazia*, I).

(2) In BRUNO, *Eroici Furori*. Parte I, dial. I.

gione della propria vita, togliere a questa ciò che le dà il colorito e il sapore e ne costituisce l'essenza, trasformarla in una mera serie di funzioni organiche, quale sarebbe una vita di perpetua carcerazione. Come questa, infatti, è priva di ciò che fornisce la maggior attrattiva dell'esistenza, cioè della libertà in generale, così l'uccidere la passione costitutiva della propria individualità equivale a togliere a sè la libertà in ciò che ne forma la sostanza verace, cioè la facoltà di fare quello cui sopratutto si aspira; equivale cioè a una reale autocarcerazione. E per conseguenza ogni uomo posseduto da una passione, il quale, dinanzi alle noie, ai tormenti, alle disgrazie che la sua passione gli procura, si ponga seriamente il problema se non sarebbe ora di finirla e di chiudere per sempre a quella passione le porte del suo cuore, sente prorompere, di fronte alla visione squallida e desolata della vita rimanente, in cui più mai, per quanto essa è lunga, la passione suprema sia soddisfatta, proprio dal fondo del proprio essere, una disperata negazione (1).

In questi casi, la passione o il vizio è tanto il « vero *io* », o la ragion pratica pura, che uccidere la passione equivale letteralmente ad uccidere l'*io*. È ciò che hanno avvertito nettamente gli autori dei libri sacri proclamando il « morire a sè stessi ». Espressione che è la più luminosa e rapida confutazione della tesi kantiana, perchè essa dimostra che, in troppi casi, ciò a cui bisogna morire — il vizio,

---

(1) Le tempérament se peut quelquefois vaincre; mais, pour l'ordinaire, cela nous paraît plus facheux que tout le mal qui nous en peut arriver ». (Dalle massime inedite di J. Racine pubblicate da J. Bonnet nella *Revue* del 15 gennaio 1912).

la passione, le cupidigie — è proprio il « vero sè stesso » (1).

Il « vero sè stesso » starebbe sempre, secondo Kant, accanto al turbinoso impeto e anche all'indomato imperio della passione, a pronunciare, o almeno a a mormorare, la sua parola di condanna, perchè, — per Kant, — esso, ossia la ragione, deve essere la fonte unicamente della morale, e l'immoralità deve provenire da una fonte diversa che non l'*io* o la ragione. Che dire quando invece proprio dal pieno dell'*io*, dal suo centro più profondo e vitale, scaturisce l'inno alla passione od al vizio?

Si rileggano i celebri versi di Ovidio (2):

> Felix, quem Veneris certamina mutua perdunt!
> Dî faciant, lethi causa sit ista mei!
> Induat adversis contraria pectora telis
> Miles, et aeternum sanguine nomen emat.
> Quaerat avarus opes; et quae lassarit arando
> Aequora, perjuro naufragus ore bibat.
> At mihi contingat Veneris languescere motu,
> Cum moriar, medium solvar et inter opus.
> Atque aliquis nostro lacrymans in funere dicat:
> Conveniens vitae mors fuit ista suae.

Abbiamo in questi versi l'immagine vivacissima di un *io*, d'una ragione, identificata pienamente con la passione; d'un « vero *io* » che è, non già morale, ma unicamente passione; d'un vero « sè stesso » che non condanna, neppur sottovoce, la passione, che non ha contro di essa, un movimento, neppur timido, di resistenza e di ripugnanza, ma che invece l'approva solennemente, clamorosamente, con tutte le sue forze.

---

(1) E quello che rimane quando è morto il « vero sè stesso » della cupidigia — quello che rimane, cioè la morale, la virtù, è evidentemente (proprio al contrario di quanto sostiene Kant) l'« altro da sè », Dio, come, anche qui avvertono profondamente gli scrittori religiosi: « Non son più io che vivo; è Cristo che vive in me » (*Gal.* II, 20).

(2) *Amores*, lib. II, El. X.

Cosicchè (ed è ciò che rende qui l'espressione ovidiana della passione singolarmente forte e notevole) quelle che sono le manifestazioni più vive della potenza d'un sentimento morale, cioè la sfida alla morte, e la visione della vita che in esso e per esso operando si chiude, divengono qui, proprio quelle stesse, le manifestazioni dell'energia del sentimento immorale: tanto questo sta qui (assolutamente come in altri casi, quello) nel centro e nella sostanza del « vero *io* » (1).

---

(1) Questa identificazione totale del « vero *io* », non con la virtù, ma con la passione, era, nel caso di Ovidio, così profonda, intima, e inconcussa, che egli « cum procul a patria, separatus a suis derelictusque, gravi morbo laborans in ultimis Ponti gelidi oris iaceret langueretque, non epica commemoravit carmina, quibus olim Augustum sibi conciliare voluerat, ne verbo quidem Metamorphoseon Fastorumque mentionem fecit, sed tantum modo tenerorum se lusorem amorum appellavit, illosque ne sepulcrum suum silentio praeterirent oravit, qui amoris voluptates et curas ipsi essent experti » (F. CALONGHI, *Introduzione a Properzio*, Albrighi, Segati e C., 1907).

Si obbietterà forse ancora che il modo di sentire di Ovidio era un'aberrazione individuale, un'anormalità, una « pazzia », e non l'espressione della ragione universale, come esiste cioè e si fa valere in tutti? Ohimè! poco gioverebbe qui il ricorso al criterio della « collettività di ragionevolezza » quando si rifletta che questa esprime il suo pensiero in un certo *folklorismo* scurrile, il significato del quale coincide pienamente col sentimento espresso nei versi del poeta sulmonese.

Il fatto che noi ci identifichiamo, almeno talvolta, con la passione, è stato intravisto anche dal Sidgwick: « It is also true that we sometimes identify ourselves with passions or appetite in conscions conflict with reason: and then the rule of reason is apt to appear an external constraint, and obedience to it a servitude, if not a slavery... Hence it does not really correspond to our experience as a whole to represent the conflict between Reason and passions as a conflict between « ourselves » an the one hand and a force of nature on the other » (*The Methods of Ethics* cit. pag. 58-59).

Ma dopo ciò si tornerà ad insistere nell'obbiettare: ma no, quando noi compiamo il male, siamo sempre nettamente avvertiti che si tratta del male, e ciò dal tremore interno che accompagna l'azione cattiva, dalla riluttanza con cui ci lasciamo vincere, dal rimorso che sentiamo proprio nel momento stesso in cui cediamo. Non si osserva, così obbiettando, che i medesimi fenomeni accadono con la stessa frequenza anche quando si compie il bene. Al tremore, alla riluttanza, al rimorso con cui cediamo al male corrisponde, infatti, molte volte, quando compiamo il bene, lo sforzo (riluttanza) con cui dobbiamo costringerci a compierlo, e la voce interna (rimorso) che continua a tentarci sussurrandoci che ci sarebbe qualche cosa di più dolce, di più umano, di migliore da fare, che non quella data azione virtuosa, e che solo forse per un'utopia e per un pregiudizio noi ci atteniamo a questa. Al rimorso d'aver *già* fatto il male, corrisponde poi assai spesso il rimorso d'aver fatto il bene; rimorso che per solito assume l'espressione di questo rimprovero interiore: « quale ingenuità ho commesso! » Più uomini e donne, che non si finga di credere, sentono la « voce della coscienza » rimorderli, sotto forma del rimprovero: « che dabbenaggine fu la mia! », per aver resistito all'occasione di azioni che l'etica qualifica di immorali. « Nè maggior cordoglio si può avere (così esprime cosiffatto rimorso la Coppina nel fine e malizioso *Specchio d'Amore* del Gottifredi) (1) quando si perviene alla età nella quale mi truovo io, che il rammentarsi del tempo indarno speso e dei piaceri per negligenza trascurati ». E se si vogliono delle manifestazioni sto-

(1) In *Trattati d'Amore del Cinquecento* (Bari, Laterza, 1912, pag. 283).

ricamente solenni di questo rimorso del bene, si ricordino le sentenze, su cui amò indugiarsi il Leopardi, « di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte », con cui essi dichiararono « formalmente la inutilità dei sudori umani ». « O virtù miserabile, eri una parola nuda, e io ti seguiva come tu fossi una cosa; ma tu sottostavi alla fortuna ». « L'uomo disprezza e gitta molti piaceri a causa della gloria. Ma non così tosto incomincia a vivere, che la morte gli sopravviene. Perciò l' amore della gloria è così svantaggioso come che che sia (1).

Non è vero, adunque, che il « vero *io* » o la ragione consti interamente di morale, che da esso parta unicamente il comando morale, e che il male morale e il comando del male partano da un'altra sfera che non sia quella della ragione o del « vero *io* ». È vero invece, che proprio nel seno della ragione — e della ragione come attività universale — sta tanto il bene, quanto il male, e che proprio da essa scaturisce tanto il comando morale quanto il comando immorale. È vero, insomma, che la ragione come attività univer-

(1) Questo rimorso del bene è chiaramente avvertito e proclamato da Giuseppe Ferrari, uno dei pochissimi filosofi che abbia in ciò il coraggio della realtà: « Se il sentimento del dovere fa vergognare quelli che gli resistono, se rode col rimorso, anche l'interesse trae al suo seguito una legione di pentimenti e di dolori; anch'esso ci punisce col suo rimorso e si vale della vergogna per farsi obbedire. Guardate ai fatti: quella fanciulla geme, le pesa la sua verginità; quel re è afflitto, ha commesso l'errore d'esser giusto; quel generale è dolente perchè non fu perfido; quel ministro è infelice, vorrebbe aver violata la fede. Tito era mesto il giorno in cui non era stato benefico; il condottiero Gabrino Fondulo moriva disperato per non aver morto il papa e l'imperatore quando li aveva ospitati a Cremona. Dobbiamo imitare Tito o il condottiero? La logica ci vieta di rispondere ». (*La Filosofia della Rivoluzione*, P. I, Sez. IV, C. III. Milano 1873, volume I, pag. 105).

sale, e in quanto pratica (ossia lo Spirito pratico) è duplice; che essa è costituita di due ragioni, la ragione buona e la ragione cattiva; la ragione morale e la ragione immorale (o, più esattamente, amorale). L'inclinazione, il desiderio, la passione, è tanto poco un fatto che appartenga ad una sfera altra da quella della ragione; ad una sfera che stia fuori dalla comunità di ragionevolezza, dal « vero *io* » come esso si dilata in una collettività di ragioni, e sia invece la cerchia dell'anormalità e della « pazzia », che, anzi, essa ha, ed ebbe lungo tutti i secoli, la sua espressione altamente intellettuale: cioè appunto la poesia. Tanto entrambe le ragioni sono forme della ragione, che, se l'una ha nella filosofia il suo efficace e nobile linguaggio, l'altra vi oppone nella poesia un linguaggio non meno persuasivo, splendido ed alto, che non possiede un'eco e una rispondenza meno ampia, intensa e duratura, e in cui si assomma il pensiero d'una « collettività di ragionevolezza » vasta e perenne al pari dell'altra. Perciò Platone bandisce i poeti dalla sua *Repubblica;* ma solo dalla « repubblica di ragione » che ci costruiamo noi a nostro libito, non da quella realmente esistente, può la poesia — questa voce della ragione-passione, ossia della ragione amorale (immorale) — essere messa al bando (1).

Questo fatto — quello cioè che non già la virtù e la morale appartengano alla sfera della ragione uni-

---

(1) Pascal, in uno scritto del suo « periodo mondano » ha dato precisa espressione a questo concetto. « L'homme est né pour le plaisir; il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. *Il suit donc sa raison* en se donnant au plaisir... L'on a ôté mal à propos le nom de raison à l'amour, et on les à opposés sans un bon fondement, car l'amour et la raison n'est qu'une même chose. C'est une précipitation de pensées qui se porte d'un côté sans bien examiner tout, *mais c'est toujours une raison* » (*Discours sur les passions de l'amour*).

versale, e la passione e il vizio a quella della particolarità sragionante delle inclinazioni sensibili, ma invece tanto il bene quanto il male morale hanno sede proprio nella ragione, proprio nell'universale che è in noi — questo fatto, è quello che rende così penose e realmente insolubili le lotte morali. Il cosidetto urto tra la passione e la ragione, è in realtà un urto tra due ragioni; non è l'urto tra il «vero io» e una sfera diversa da esso, ma tra due «veri *io*». Sforzarsi di vincere la passione — o solo formulare il voto teorico della sua estinzione — è sforzarsi, o desiderare, di uccidere un «vero *io*», è il «morire a sè stessi»; e quell'*io*, quella *ragione*, che si vorrebbe così uccidere si dibatte violentemente e grida tutte le sue potenti *ragioni* di vivere. Lasciare pieno e assoluto dominio alla passione è pure uccider un «vero *io*», una ragione, quella etica, che anch'essa protesta le sue impellenti ragioni di vita. Sono due forme dell'universale che si urtano, non già l'universale che urti contro la tendenza o l'inclinazione della particolarità (nel qual caso, come non potrebbe avere l'universale, che è il Tutto o Dio, immediata e facilissima vittoria contro il particolare o l'accidentale, che è, rispetto a lui, quasi il nulla?); e appunto perciò il conflitto è asperrimo, talvolta tragico: ed è fonte immancabile di infelicità. Infelicità in cui si incorre comunque la volontà si atteggi di fronte alla passione: sia che la combatta, sia che le obbedisca; perchè, in entrambi i casi, si tratta di uccidere l'*io* o la ragione. Infelicità che scaturisce dal semplice fatto dell'esistenza in noi, accanto alla ragione-virtù della ragione-passione; dal fatto cioè che in noi si siano incarnate entrambe le forme (il bene e il male) della Ragione universale, e che noi siamo così diventati il campo devastato della loro lotta.

Quando adunque si ode l'*Imitazione* ammonire (I, III, 3); « Quis te magis impedit et molestat, quam tua immortificata affectio cordis? » si può rispondere: *quis?* appunto il vincere e il soffocare l'*affectio* stessa. Molesta la passione; ma, se non più, almeno ugualmente, molesta il vincerla — e anche *l'averla vinta;* l'uccidere, cioè, o l'aver ucciso, in sè, un « vero *io* », una ragione. La cognizione, adunque, che l'*affectio cordis* è ciò che maggiormente *impedit et molestat,* è vera, ma non arreca alcun vantaggio: e il consiglio cui tende la domanda dell'*Imitazione,* cioè di vincere le passioni per ottenere la pace dell'animo, resta vano. Poichè quando l'*affectio* ci possiede, l'infelicità sorge tanto dal soddisfarla, quanto dal vincerla, e appunto per questo, che, sì nell'uno come nell'altro caso, si opprime l'*io* o la ragione (1).

II.

Il problema che abbiamo così intrapreso ad esaminare è, come si vede, quello dell'origine del male.

La posizione a cui circa questo problema si trovava necessariamente confinato l'idealismo classico, era la seguente:

---

(1) Dopo l'argomentazione svolta in questo capitolo (ed anche nel capitolo successivo) non crediamo sia il caso di ribattere l'osservazione, mossaci dal Pagano nella recensione ricordata, che i ragionamenti dei malvagi non fanno che imitare in procedimenti esteriori le dimostrazioni razionali e che il criterio morale è fornito dalla « ragione filosofica » la quale « non risiede nelle differenze *psicologiche* e *naturali* dei singoli, bensì nell'autocoscienza intellettiva ». Inutile, ci pare, replicare che il modo con cui la ragione parla nel vizioso o nel delinquente è l'*unico* modo con cui si rivela a lui la *ragione;* e che per lui non c'è mica accanto a questo modo di parlare di ciò che per lui è *tutta* la ragione, un'altra *ragione,* che voli giù dal cielo a pic-

Per Kant (a stregua della sua concezione iniziale e fondamentale) il male non esiste nell'*io,* in ciò a cui, secondo il suo linguaggio, si deve veramente dare questo nome; vale a dire nella ragion pratica pura, in questa ragione che è in me, che sola costituisce il mio « vero *io* », e che, tale e quale come in me, è in ogni altro ente ragionevole, e perciò è universale. Così vero che il male non è da chi lo compie attributo al « suo vero sè stesso ». Il male proviene da una sfera che sta al di fuori di quella dell'*io* o della ragione — di questo universale — proviene cioè dalla sfera della particolarità, della accidentalità, della soggettività (le inclinazioni, le passioni, gli interessi, che si fanno udire e valere in modo speciale, e non più universale, in questo o in quel singolo individuo).

Per Hegel, come abbiamo più volte visto la ragion pratica pura, la cui universalità per Kant consisteva unicamente nell'essere essa ragione uniforme in tutti, diventa un vero universale concreto, l'Uno, esistente, proprio come *quell'uno* (e non come tante cose uguali, ma *più*) in tutti. La volontà di questo universale è esclusivamente e necessariamente il bene, e il bene esclusivamente *esso* vuole e realizza in noi e per mezzo nostro. Il male sta nella volizione accidentale, particolare, subiettiva dell'individuo, discordante e disforme da quella dell'universale. Esso è « la riflessione intimissima della soggettività in sè contro l'oggettività e l'universalità che per lei non è che

---

chiare ai vetri della sua finestra e a dirgli: bada, io sono la *vera* e autentica ragione, l'« autocoscienza intellettiva », e quell'altra lì è una maschera di ragione — e, sopratutto, che possa, per lui, giustificare una tale asserzione. Le osservazioni del Pagano stanno, ci pare, di fronte alla nostra esposizione, come la *verità* di parole e di convenzione, sta di fronte alla verità delle *cose.*

un'apparenza » (1). « Io sono il male, in quanto sono la più intima riflessione in me stesso (la più intima riflessione della soggettività in sè stessa) contro l'universale, l'oggettivo, il bene » (2).

Per l'idealismo kantiano-hegeliano, adunque, il concetto è sostanzialmente unico, ed è questo: il bene appartiene all'universale, scaturisce da esso, è la volontà dell'universale (del « vero *io* », o ragion pratica pura di Kant, dello Spirito di Hegel). Il male è il prodotto dell'accidentalità, della particolarità, dell'individualità, del volere del singolo, aberrante, disforme, racchiuso nella sua base isolata.

Si scorge tosto lo scoglio in cui andava ineluttabilmente a dar di cozzo questa concezione. Il male, questa attività così formidabile, che riesce, se non a superare, per lo meno a far fronte fortemente al bene, a contrastargli il terreno, molto spesso a tenerlo in iscacco, il male, diciamo, sarebbe dunque il prodotto della particolarità, dell'accidentalità, dell'individuo, mentre il bene, contro cui esso sa resistere così potentemente, è il prodotto dell'universale? Dunque l'accidente, il particolare, l'individuo, che di fronte all'universale è quasi nulla, che è una creazione di questo, che non esiste se non in grazia di esso, potrebbe pure spiegare contro l'universale un'energia così poderosa e minacciosa? L'uomo sarebbe potente quasi al pari di Dio, e capace di fronteggiare efficacemente, lungo tutti i secoli, la volontà di Lui? Di più: se l'universale (Dio), è la volontà e il principio del bene, e la soggettività individuale è, quando si riflette e si racchiude intimamente in sè stessa, la

(1) HEGEL, *Enciclopedia*, § 512, trad. Croce. Bari, Laterza, 1907.

(2) SPAVENTA, *Principî di Etica*. Napoli, Pierro, 1904, pag. 134.

volontà e il principio del male, l'individualità possiede dunque una potenza creatrice pari a quella dell'universale, o Dio, la potenza di creare uno dei due sommi principî che si contrastano il mondo, cioè il principio del male? L'accidentalità, la particolarità soggettiva e individuale, starebbe di fronte all'universale, con la capacità di resistervi, volendo, perennemente, mediante un'iniziativa contraria — press'a poco come Satana sta di fronte a Dio — iniziativa così vigorosa e signora di sè che l'universale potrebbe appena restarle superiore, ma non sradicarla e sostituirvisi?

Per evitare questa conseguenza, manifestamente insostenibile, era necessario porre esplicitamente il il principio, la volontà, il comando del male nel seno dell'universale (Dio), della ragion pura pratica, del « vero *io* », e affermare nettamente la conclusione metafisica della critica che abbiamo poc'anzi mosso alla concezione iniziale di Kant. Se non è vero (come reca questa concezione) che il male e il suo comando stiano al di fuori del « vero *io* »; se invece è vero che essi appartengono (al pari del bene e del suo comando) proprio a questo « vero *io* » o ragion pratica pura; se il « vero *io* » o ragion pratica pura è ciò che v'è, al pari che in me, in ogni altro, ossia è l'universale, e infine è l'Io unico, lo Spirito in quanto universale concreto, Dio; è appunto nell'universale o Dio che bisogna riporre anche il male e il suo comando (1).

---

(1) Che questa sia la conseguenza logica dell'idealismo assoluto è avvertito dal Gioberti in quasi tutti i suoi libri, sebbene con uno spirito di violenta condanna che lo induce ad affermazioni alcune delle quali risulteranno, dalla nostra stessa esposizione, insussistenti. Ad es. : « Secondo gli egelisti, tutto nascendo dalla causa prima, tutto è buono. Dio stesso è autore dell'errore e del male; onde l'errore diventa verità e il male è il bene. Ecco l'intrinseca inevitabile contraddizione del panteismo ». (*Nuova Protologia* ed. Gentile, Bari, Laterza, 1912, vol. II, p. 291).

Le deviazioni che precedentemente esaminammo (1) apportate da Kant a tale concezione specialmente con l'ammissione del peccato originale miravano implicitamente a questa mèta ed erano l'oscuro riconoscimento della sua necessità. Schopenhauer, invertendo completamente, su questo punto, la posizione di Kant, fece dell'universale, che per Kant era la ragione pratica pura come estrinsecante unicamente il bene, un universale estrinsecante unicamente il male cui diede il nome di Volontà. Egli rigonfiò quelle traccie di male che Kant aveva poscia, deviando dalla sua primitiva posizione, innestata nel « vero *io* », nell'*io* noumeno, nell'universale (la « dialettica naturale » della *Fondazione,* la ragione propria delle tendenze relative all'uomo come essere sensibile, e il « peccato originale » della *Religione*) (2), le rigonfiò fino a farne quasi l'intero *io* noumeno, nel quale non rimase più che un filo di ragione pratica pura buona, che si manifesta nella vita quotidiana come pietà, e che dovrebbe poter annientare, con l'universo suscitato dalla Volontà, questa stessa che ne è l'origine e l'essenza. E lo Schelling, il quale fece uno degli sforzi più poderosi per risolvere il problema, rinnovò, sostanzialmente, la dottrina di Böhme.

Il Böhme, infatti, aveva scorto chiaramente che, sebbene Dio non voglia il male, pure « deve il male avere la sua radice in Dio, nell'autore di tutte le cose. Questa radice è il momento negativo, il *fondamento dell'inferno* — quello che in Dio non è Dio, se col nome di Dio soltanto si intende l'amore (non l'ira). È questo un elemento divino che si disgiunge dall'armonia originaria — *è Dio contro Dio,* come

---

(1) V. cap. II.
(2) Id., id.

esplicitamente si esprime Böhme (*Morgenrote*, capitolo XIV, paragrafo 72). Perciò il conflitto nel mondo è così grave e violento; dalle due parti lottano forze divine. E da ciò il dolore e l'angoscia che la lotta reca con sè » (1).

Böhme « trova l'origine del male non nella volontà arbitraria di Dio, ma nel fondamento naturale involontario » (2). Lo Schelling compie un ragionamento che approda sostanzialmente alla medesima conclusione. Poichè (egli dice) nulla esiste prima di Dio, bisogna che questi abbia in sè stesso il fondamento della sua esistenza. Questo fondamento non è Dio in quanto esiste già, è piuttosto il desiderio che sente l'Eterno Uno di generare sè stesso. È quindi un volere o una brama, che non è ancora l'intelligenza, ma che verso l'intelligenza si dirige. Quando questa brama che si dirige verso l'intelletto « come noi nella aspirazione aneliamo ad un bene ignoto e senza nome », ha generato in Dio stesso « l'intima riflessiva apprensione mercè la quale.... Dio contempla in un'immagine sè stesso », ossia ha generato l'intelligenza, rimane, sia pure come dileguantesi nella notte di fronte alla luce intellettuale che è sorta, il fondamento oscuro, il substrato, della brama o volere; rimane, distinto, ma non separato, come « nel corpo trasparente, la materia, elevata all'identità con la luce, non cessa perciò di essere materia (principio tenebroso) » sebbene « unicamente come portatore e insieme conservatore del principio eccelso della luce ». Per conseguenza « a spiegare il male, non ci è dato altro all'infuori dei due principî in Dio. Dio come

(1) HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna*, trad. MARTINETTI, Torino, Bocca, 1906, vol I, pag. 71).
(2) Id. id.

spirito (l'eterno legame di entrambi) è l'amore purissimo, ma nell'amore non può mai esserci una volontà del male: tanto meno nel principio ideale. Ma Dio medesimo, perchè gli sia dato di essere, ha bisogno d'un fondamento, se non che questo non è fuori di lui, ma in lui, ed ha in sè una *natura*, la quale, benchè appartenga a lui stesso, pure è diversa da lui. Il volere dell'amore e il volere del sostrato sono due voleri diversi, ognuno dei quali è per sè; ma il volere dell'amore non può contrastare al volere del sostrato nè sopprimerlo, perchè altrimenti dovrebbe contrastare a sè stesso. Infatti il sostrato deve spiegare un'azione, affinchè possa esserci l'amore, e deve spiegarla in modo indipendente da esso, affinchè l'amore esista realmente. Se l'amore volesse infrangere il volere che sta alla base, combatterebbe con sè stesso, perderebbe l'unità con sè stesso, non sarebbe più l'amore ». L'amore non può dunque distruggere il sostrato perchè distruggerebbe la propria base; il sostrato, d'altra parte, deve tendere ad effettuare il suo volere indipendente affinchè l'amore si realizzi e si attui in qualcosa, sopra una forza contraria, sopra un'opposizione. — Questa tendenza del substrato ad attuare il suo volere indipendente (che resta sempiterna tendenza e non diventa mai piena attuazione); questa sua tendenza a reagire contro la rivelazione, in esso operatasi, dell'intelligenza, è appunto il male.

Il male nasce, quindi, come attività universale perchè « mai nella natura, accanto ai preformati rapporti morali, si spiegherebbero certi innegabili contrassegni al male, se la forza di questo fosse stata eccitata solamente dall'uomo ». Ma l'esistenza, così dimostrata, del male in genere, spiega anche l'esistenza di esso nell'uomo. Poichè ogni uomo ha in sè, nella identità del principio, il doppio aspetto: da un lato,

vale a dire, l'uomo è in quel substrato che è distinto da Dio in quanto esistente, dall'altro lato è nella rivelazione dell'intelligenza che è l'esistenza dispiegata di Dio, e che trasmuta interiormente e rischiara il principio oscuro. Questo, il sostrato, continua però « ad operare incessantemente anche nel singolo uomo ed eccita l'individualità ed il volere particolare affinchè per antitesi possa schiudersi il volere dell'amore ». Così sorge, sia come principio universale, sia riguardo all'uomo, il male, il quale però è tale, è « elevato alla sua autocoscienza » solo « dall'intervento del termine opposto » (1).

In sostanza, adunque, il male pure esistendo nell'universale o Dio, non è volere di Dio (2). È volere

---

(1) F. Schelling, *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano.* Trad. Losacco, Lanciano, Carabba, 1910.

(2) Fino ad un certo segno tale si può ritenere sia anche il concetto del Leibniz. Questi ammette, che il male deriva da Dio, se non direttamente, indirettamente, in quanto, cioè, è contenuto implicitamente nel piano del mondo scelto da Dio (che però è il migliore possibile). Ma poi egli si sforza, aggrovigliandosi in infinite sottigliezze teologiche, di togliere ugualmente del tutto da Dio, la causa e l'origine del male e di caricarne la colpa e la responsabilità unicamente sull'uomo. « Les créatures (per Leibniz) ont leurs imperfections de leur nature propre incapable d'être sans bornes » (*Monadologie* § 42). « Elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection; mais ce qui leur reste d'imperfection vient de la limitation essentielle et originale de la créature » (*Principes de la Nature et de la Grâce* § 9). Tale concetto dell'origine del male il Leibniz svolge negli *Essais de Théodicée* sostenendo che il male è unicamente privazione e che l'elemento positivo ed attivo vi entra solo per concomitanza, come la privazione del calore può pure far sì che l'acqua ghiacciandosi rompa la canna d'un fucile in cui si trovava chiusa (§ 153). L'azione di Dio (egli dice) è come la corrente d'un fiume che sospinge parecchi battelli contenenti carichi di materie diverse per specie e quantità. Se un battello ritarda sugli altri, la causa non ne è la corrente, ma

di quella base o sostrato da cui emerge la stessa esistenza di Dio come intelligenza, che questa presuppone, che è in lei senza essere lei. E come volere di quel sostrato non si può esattamente chiamare male. È semplicemente volere di esso indipendente dalla rivelazione dell'intelligenza e dell'amore (Dio) originata dal suo seno, e che diventa male solo rispetto al volere più precisamente proprio di questa rivelazione, solo al sorgere di tale volere, in quanto tendenza a mantenersi nella direttiva sua propria, senza lasciarsi penetrare dalla luce dell'intelligenza e dell'amore da lui scaturita. E questa tendenza del volere del substrato a mantenersi nella direttiva propria e indipendente — mera tendenza, che non si può tradurre mai in piena realtà — è pur necessaria perchè la luce dell'intelligenza e dell'amore (Dio) possa manifestarsi come attiva e fattiva, il che vuol dire appunto possa eternamente superare un' opposizione eterna, possa eternamente penetrare e illuminare un eternamente nuovo residuo oscuro.

Tale, sommariamente, lo sforzo che Schelling, ispirandosi a Böhme, compì per girare lo scoglio, più sopra indicato, a cui l'idealismo si trovava di fronte con l'aver collocato nel « vero *io* », nell'*io* noumeno, nell'universale, solo il bene morale. Sforzo

---

la « limitazione di recettività » del battello in forza della specie e quantità di materia di cui è caricato. « Dieu est aussi peu la cause du péché que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau » (§ 30). Ma si potrebbe osservare (tanto più che il Leibniz riconosce che se Dio avesse proprio voluto, avrebbe potuto fare il mondo senza male) *chi* ha caricato il battello? Nè è sufficiente osservare che Dio non poteva formare gli uomini senza imperfezioni altrimenti ne avrebbe fatto degli altri Dei (§ 31) : infatti, c'era forse bisogno, perchè gli uomini non fossero Dei, proprio di tutta quella misura di male morale che noi scorgiamo nel mondo?

che, come si vede, mentre da un lato superava lo scoglio nell'unico modo possibile, cioè ponendo nel « vero *io* », o universale, o Dio, anche il male, dall'altro lato cercava una via per evitare l'altra difficoltà, che con quella soluzione viene a sorgere, e cioè: come può Dio volere il male?

Sforzo che conteneva un concetto geniale ed oscuro (come molto spesso quelli di Schelling) la chiarificazione del quale e la sua collocazione sistematica al posto che gli spetta sulla linea del percorso del pensiero filosofico — e insieme la sistemazione delle concezioni in senso opposto inadeguate di Kant e di Schopenhauer — doveva spettare ad un pensatore italiano contemporaneo, Benedetto Croce (1).

Prendere le sottili traccie di male che Kant aveva quasi di straforo introdotto nel « vero *io* » (la « dialettica naturale », la ragione propria delle tendenze sensibili, il « peccato originale ») e dare ad esse in quel « vero *io* » o *io* noumeno, o universale, il posto e l'importanza loro spettante; ridurre a confini più giusti l'enorme posto che il « male » (l'appetizione, la tendenza all'utile) veniva ad acquistare nell'*io* noumeno con la volontà schopenhauriana; chiarificare il pensiero di Schelling, illuminando meglio il concetto che il « male » non è che la volontà, non cattiva, ma indipendente, del sostrato, tendente a seguire la direttiva sua propria (l'utile) e che diventa « male », solo quando sorge il volere dell'amore, e rispetto a questo — sicchè « l'unico essere, ne' suoi due modi di azione, si scinde realmente in due esseri » e « nell'uno è *pura* base di esistenza, nell'altro è puro es-

---

(1) Ma notiamo però che anche il De Sarlo ha nettamente segnata la distinzione tra attività genericamente pratica e attività morale in *L'Attività Pratica e la Coscienza Morale* (Firenze, Seeber 1907, cap. I).

sere » (1): — tutto ciò non voleva dir altro che stabilire nettamente che l'universale (in quanto attività pratica), che Dio (come non semplice pensiero, ma azione), che lo Spirito pratico insomma, contiene e si rivela in due forme, l'etica e l'utilitaria. Non voleva dir altro che collocare sistematicamente nel seno dell'universale, o « vero *io* » non solo il bene (come Kant ed Hegel), non solo il male (come Schopenhauer), ma così il bene come, se non il « male », l'appetizione, la brama schopenhauriana, la forma utilitaria, che, senza essere per sè il male, è quella che ne contiene la possibilità ed è suscettibile di essere il male, perchè il male non è se non il piacere (l'utile) quando è riposto in altro da ciò in cui l'etica dice che bisogna riporlo. Non voleva dir altro che giustamente equilibrare nel seno dell'universale i due principî. Non voleva dir altro che determinare che la brama o forma utilitaria, ossia quella delle due ragioni che non è la ragione morale, ma la ragione semplicemente appetitiva, è il sostrato e il fondamento della ragione morale, poichè questa ha bisogno per venire alla luce di incorporare in sè quella, di inserirsi e reggersi su quella, ossia di scorgere come desiderabile il bene. Non voleva dir altro, insomma che adempiere l'esigenza, da noi dianzi illustrata, di collocare nel « vero *io* », o universale, o Dio, insieme al bene anche ciò che *può* essere il male; ossia di stabilire che la ragion pratica pura universale consta di due ragioni (entrambe *ragioni*, e non una ragione, e l'altra una sfera sragionante): quella etica e quella amorale (2).

(1) SCHELLING, op. cit., pag. 117.

(2) Da ciò si vede come la tesi dell'Amendola nell'op. cit. e quella del Croce costituiscano una perfetta antitesi. Perchè l'Amendola esclude dalla ragion pratica pura (o, come egli la chiama, volontà) anche quelle lievi traccie di male che

L'aver compiuto in modo definitivo e con piena coscienza filosofica questo passo, è il massimo pregio della dottrina del Croce (1).

III.

Ma le conseguenze che da questa concezione scaturiscono sono diverse da quelle che il Croce ne ha tratto.

Dopo aver, adunque, collocato nel seno dell'universale entrambe le forme o ragioni, quella etica e quella amorale, il Croce ha continuato ad applicare ad esse il criterio distintivo che vi applicava l'idealismo kantiano-hegeliano pel quale una soltanto di quelle attività era *ragione*, l'altra *non-ragione*, una sola apparteneva all'universale, l'altra alla particolarità accidentale. Ha continuato, cioè, a dire che una forma, quella etica, è volizione dell'universale, l'altra, quella amorale, è volizione del particolare.

Ciò, manifestamente, non poteva più stare dal momento che entrambe le forme erano collocate nel seno dell'universale, cioè riconosciute universali. E basta, per persuadersene, richiamarsi alla mente quale era il processo mediante cui l'idealismo era approdato al concetto di universalità della forma etica e quale il fondamento di questa universalità.

Il processo era il seguente: la morale è il comando della ragione pratica pura; questa esiste in ogni essere

Kant vi aveva di straforo insinuato. Il Croce colloca invece in essa ragion pratica pura, o Spirito pratico, la forma stessa dell'amoralità (fonte possibile del male), ossia la forma utilitaria.

(1) Una più attenta considerazione ci indusse a modificare profondamente come si vede, le osservazioni che su tale punto di essa dottrina avevamo fatto in *Genio Etico* (Bari, Laterza, 1911, pag. 330 e seg.).

ragionevole; quindi il suo comando (ossia il comando della morale) deve valere per tutti gli esseri ragionevoli, cioè essere universale; quello invece che è comando non più della ragion pura pratica (ossia della morale), ma dell'appetizione, delle inclinazioni, delle passioni, non è un comando universale appunto perchè non è comando di ciò (la ragione) che esiste in tutti. Quindi l'etica è volizione dell'universale; l'appetizione, la passione, è volizione del particolare.

Ma noi ora diciamo: la ragion pura pratica, proprio questa ragione esistente in tutti, non è solo etica, ma altresì appetizione amorale (che *può* essere immorale), ossia forma utilitaria. Il suo comando è, dunque, duplice: comando etico e comando amorale (immorale), utilitario.

Ma poichè la ragion pura pratica, precisamente in quanto è queste due forme o comandi, si trova in tutti gli esseri ragionevoli, così entrambi i comandi devono valere per tutti, ossia essere universali.

E se prima, quando soltanto il comando etico ci appariva appartenere alla ragion pura pratica, dicevamo che solo l'etica era volizione dell'universale, appunto ed unicamente perchè la ragione pura pratica è in tutti ed essa ci appariva essere soltanto morale; ora, invece, che quella stessa ragion pura pratica che è in tutti ci si è rivelata anche amoralità (immoralità), utilitarismo, dobbiamo logicamente dire che anche la volizione amorale (immorale), utilitaria, è volizione dell'universale, poichè è, come la prima, volizione comune a tutti, volizione di qualche cosa che è in tutti — e in ciò appunto e soltanto avevamo posto (quando la ragion pura pratica ci appariva essere soltanto morale) il carattere e il fondamento dell'universalità.

Dal momento, dunque, che entrambe le forme, entrambe le volizioni, entrambe le ragioni, quella

etica e quella amorale (immorale) sono collocate nel seno della ragion pura pratica universale, dello Spirito, di Dio, deve scomparire la distinzione tra di esse basata sull'universalità dell'una volizione e sulla particolarità dell'altra, distinzione che si reggeva solo quando una di quelle forme era esclusa dall'universale che è la ragione.

Si ha, infatti, un bel dire che nell'etica (a differenza che nella volizione amorale) l'individuo vuole « ciò che lo trascende in quanto individuo »; vuole « non solo il sè stesso individualizzato, ma insieme, quel sè stesso, che essendo in tutti i sè stessi, è il loro comune Padre » (ed anche la ragione amorale o utilitaria è ormai, come s'è visto, collocata nel « vero sè stesso » ossia in tutti i sè stessi); vuole possedere il tutto, ed ha la « coscienza di lavorare pel tutto » (1). In realtà, il fatto è che, dal momento che entrambe le forme sono collocate nella Ragione, nello Spirito, l'etica si particolarizza al pari dell'utilitarismo (immoralità) e questo si universalizza al pari di quella.

L'etica si particolarizza al pari dell'utilitarismo o della passione. Se, infatti, « ciò che si mette in pratica è non già la moralità in universale, ma sempre una determinata volizione morale » (2); se ogni buona azione deve diventare il nostro individuale piacere, altrimenti non potremmo eseguirla (3); deve diventare il nostro interesse, e quanto più è interessata, tanto è migliore (4); — l'individuo che compie una buona azione, per es. dà un soldo ad un povero, non pensa

---

(1) Croce, *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909, pag. 311.
(2) Id., op. cit., 220.
(3) Id., op. cit., 220.
(4) Id., op. cit., 246.

nemmen lontanamente al Tutto, non si fa la menoma coscienza di lavorare pel Tutto. Compie, invece, l'azione che, in quel momento, in cui la ragione o forma etica argomenta e comanda in lui, egli scorge come l'azione più utile e piacevole, come l'azione « da farsi »; e, se l'azione, a cui la ragione etica lo sospinge, lo accalora appena, la compie unicamente per e con lo stesso senso di concupiscenza con cui soddisfa una passione viziosa, quando parla e comanda in lui la ragione pratica pura immorale.

D'altra parte, la passione, l'utilitarismo, si universalizza al pari dell'etica. Il fondamentale concetto kantiano infatti che il comando della ragion pratica pura è universale perchè essa è omogenea in tutti, mentre la suggestione della passione e dell'inclinazione è particolare perchè queste sono diverse in ogni individuo; il concetto che persino il bisogno di felicità (radice di tutte le passioni e inclinazioni) è particolare e diverso perchè « quello, in cui ciascuno debba riporre la felicità, dipende dal suo sentimento particolare di piacere o dispiacere, e, anche in un solo e medesimo soggetto, dalla diversità dei bisogni, che seguono le variazioni di questo sentimento » (1); sicchè particolare e diverso è il comando che da tale bisogno di felicità emana; — questo concetto è manifestamente sofistico.

Il comando della passione è universale come e per la stessa ragione per cui abbiamo visto che lo è il comando morale. Questo è universale per il fatto che la *forma mentis* da cui emana (la ragione etica, o, per Kant, la ragione pratica semplicemente) si trova ed opera in tutti. Ora, appunto per l'identica ragione

(1) *Critica della ragion pratica,* P. I, L. I, C. I, § 3, scolio II. Traduz. Capra, Bari, 1909, pag. 28.

è universale il comando della passione, perchè cioè questa (la ragion pratica amorale) si trova in tutti. Già nel fatto che parecchi partecipino ad una identica passione, abbiamo quel dilatarsi di questa in una collettività di ragioni, che costituisce il carattere dell'universalità, e per cui quella passione, perciò che sorpassa la cerchia d'ogni singolo individuo per inserirsi in altri individui, in altri *io,* rappresenta, rispetto a ciascun singolo *io,* qualche cosa di superindividuale, di trascendente, di universale; e questa verità appunto gli antichi avevano sapientemente espresso facendo di tali passioni universali (Marte, Venere, Dioniso) degli Dei. Ma, in ogni modo, alla passione per sè, alla brama schopenhauriana, alla sete di vivere che è desiderio di felicità, cioè alla ragion pratica appetitiva, amorale (immorale), utilitaria, tutti assolutamente partecipano, e quindi essa è un assolutamente universale (1). Nè vale, a distinguerla dalla forma etica, il dire che essa si particolarizza in aspetti diversi da individuo a individuo, sicchè è il « sentimento particolare di piacere o dispiacere » che stabilisce per ogni individuo, in modo diverso da ogni altro, dove debba riporre la felicità, come debba soddisfare la brama; perchè precisamente l'identica cosa avviene anche per la forma o ragione etica. Anche l'universale morale si presenta ad ogni individuo particolarizzato in ordini di doveri diversi, e, dentro ciascuno di questi ordini, in singole azioni diverse, aventi ciascuna un carattere irriducibilmente particolare. Per taluni l'universale morale si particolarizzerà come dovere di servire la patria, e ancora, per uno di servirla morendo

(1) « Nec solum in rectis (osservava anche Cicerone) sed etiam in pravitatibus, insignis est humani generis similitudo. Nam et voluptatibus capiuntur omnes » (*De Leg.* I, 11).

in guerra, per uno operando in parlamento; per taluni altri quell' universale si particolarizzerà come dovere di beneficare il prossimo, e, ancora, facendo la suora di carità o fondando delle biblioteche: precisamente come l'universale amorale (immorale) della brama o desiderio di felicità si particolarizza nel colorito peculiarmente individuale del sentimento di piacere o dispiacere e diventa la pratica speciale ad un dato soggetto dell'uno o dell'altro dei sette peccati capitali. E tanto nell' uno quanto nell' altro campo, tanto in quello dell'universale etico, quanto in quello dell' universale amorale (immorale), ciascuno ama, rispetta, segue, con esclusione, trascuranza e spesso disdegno degli altri aspetti, l'aspetto con cui l'universale morale o amorale si particolarizza per lui: la propria particolare virtù, il proprio vizio particolare.

Per conseguenza, se, da un lato, la moralità universale deve sempre finir per particolarizzarsi in una volizione morale determinata; se, dall'altro lato, le particolari passioni e tendenze sono (allo stesso modo) nient'altro che la particolarizzazione dell'una e universale brama, dell'una e universale ragion pratica amorale (immorale); ne deriva che quel tanto di particolare che c'è nella forma o ragione utilitaria o amorale (immorale) c'è anche nella forma o ragione etica; e quel tanto di universale che c'è nella forma o ragione etica c'è anche nella forma o ragione amorale (immorale).

Se, adunque, al pari dell'etica, anche la brama, la tendenza all'utile o al piacere (amorale, ma che *può* essere immorale) se, in una parola, tanto il bene quanto il male appartengono a quell'universale che è la ragione; se, quindi, tanto il comando e la volizione del bene, quanto quelli del semplice utile o dell'utile diventato male, sono comando e volizione dell'universale; noi dovremo trovare nel comando dell'utile

e del male lo stesso carattere che prima trovavamo unicamente nel comando etico: vale a dire, il carattere della estendibilità a tutti di esso comando, della sua universalizzabilità. Ed infatti, ve lo troviamo.

E, anzitutto, per quanto riguarda il comando del mero utile. Il Belot scrive: « Dalla dottrina dell'uso pratico della ragione pura, Kant non aveva affatto il diritto di far scaturire una morale, *ma soltanto una specie di logica generale* dell'azione. Infatti la forma razionale, non definisce l'attività morale più di quel che definisca l'attività industriale od anche l'attività estetica. L'accordo della volontà con sè stessa non offre alcun carattere specificamente morale », e non « permette di dire in che cosa un'azione morale differisca dalla fabbricazione del sapone » (1).

Ciò significa esattamente, quello stesso a cui poi il Croce ha dato piena sistemazione filosofica, vale a dire che nella Ragione pura pratica, ossia nello Spirito pratico, sta non soltanto l'etica, ma anche l'utile; sicchè l'universalizzabilità senza contraddizioni logiche, propria dei fatti della ragione, è possibile tanto per l'etica quanto per l'utile; e per conseguenza, questa universalizzabilità non può servire di criterio distintivo tra l'etica e l'utile.

E, per vero, (come, del resto, mostreremo più ampiamente in seguito) (2) quando si parla di universalizzabilità in etica non può intendersi universalizzabilità d'una data azione morale materialmente considerata (perchè nessuna azione è universalizzabile in tale senso); ma della massima che ispira l'azione che, *in quella data circostanza*, è « da farsi ». Sebbene il gettarsi in acqua per salvare altrui sia un'azione etica,

---

(1) BELOT, *Etudes de morale positive* (Paris, Alcan, 1907, pag. 39).
(2) V. Cap. VII.

essa non è universalizzabile (anzi, per taluno può essere il colmo dell'irragionevolezza), ma lo è solo la massima che in quella data circostanza la ispira, p. es. che, chi si trova con la vittima in certi rapporti e possiede certe capacità, esponga la sua vita per salvarla. L'universale a cui si deve accertarsi se è estendibile la massima dell'azione per sapere se questa è morale, è sempre un universale *potenziale*. Si deve vedere se l'azione vada compiuta da *chiunque* si trovi (il che può avvenire appunto a *chiunque* — ed ecco l'universale) in *quelle date circostanze* (essere padre, figlio, cittadino; trovarsi a dover salvare la vita del padre, del figlio, la libertà della patria). Orbene, nel medesimo modo è universalizzabile la massima dell'azione utilitaria, per es., della fabbricazione del sapone. E cioè: non nel senso che tutti debbano fabbricare il sapone, ma nel senso che *tutti* coloro che si trovano in quelle date circostanze (il che può avvenire a *chiunque*), nella circostanza cioè di fabbricare del sapone, devono applicare certe regole, compiere certe azioni, seguire una certa condotta.

Ma, nell'istesso modo, è universalizzabile il comando dell'utile diventato immoralità, cioè il comando del male. Si è visto (1) che il criterio dell'universalizzabilità è incontrollabilmente soggettivo, ossia consta di una sentenza che pronuncia in forme diverse, ma in modo, caso per caso, sovrano e inappellabile, la Ragione in ogni singolo. Ora, nel vizioso parla pure e comanda la *forma mentis* del « dover fare ». Questa categoria pronuncia in lui pure un « tu devi ». Gli ordina cioè il vizio: e va detto che glielo *ordina* (2),

(1) Cfr. Cap. IV.

(2) Tanto è vero che il Croce stabilisce che l'imperativo dell'utile è categorico al pari di quello dell'etica (op. cit., pag. 238). Ma allora bisogna riconoscere che è categorico anche l'imperativo del male, poichè il male morale appar-

perchè, come vedemmo, gli presenta per determinarlo al vizio una serie di *ragioni* per lui decisive e inconfutabili; tanto decisive e inconfutabili, che egli cede; e che, come si dimostrò, solo in forza di esse cede; mentre se e finchè le scorge fallaci, l'azione immorale non è da lui compiuta. Ma l'ingiunzione che dà nel vizioso la categoria del « dover fare », non può apparirgli che espressione del comando « opera in modo che la massima della tua azione possa diventare universale », deve cioè apparirgli universalizzabile, e non può essere diversamente dal momento che si è ormai dimostrato che l'ingiunzione del male, poichè è nella sua radice mera forma utilitaria, appartiene a quell'universale che è la Ragione (1).

---

tiene alla forma dell'utile, non è che questa forma quando si fa valere, non più in conformità alla forma etica, ma seguendo una linea propria, indipendente da questa.

(1) Si possono applicare esattamente all'universalizzabilità kantiana le osservazioni che Guyau fa circa l'universalizzabilità utilitaristica, e con le quali egli dimostra che è universalizzabile il principio della non restituzione del deposito, del furto, ecc. « Quelle impossibilité voyez-vous à *universaliser* mon action, au nom de l'utilité, et à dire: — Tout homme qui se trouvera *exactement* dans la situation où je me trouve pourra et devra faire ce que je fais? — Remarquez bien ce mot: *exactement*. Il est clair qu'on ne peut donner pour loi universelle à tous les êtres de garder un dépôt dans n'importe quelles circostances, ce qui serait nuisible à l'humanité; mais ne peut-on leur donner pour loi de garder un dépôt dans les circonstances précises où je me trouve et qui rendent l'acte utile à l'humanité?... Vos préceptes.... s'appliqueront à *tous* les individus placés dans les mêmes circonstances, nullement à *tous* les individus placés dans des circonstances *différentes* » (*Morale Anglaise* etc., pag. 250-252). — Si rifletta anche sulla seguente critica che fa il Rosmini al sistema giuridico di Kant, e che ha una diretta portata sul sistema morale di lui. « L'universalità, oltre non essere nè pur essa un elemento morale, ma tutto al più un indizio dell'elemento morale, è ancora un indizio assai equivoco e bisognoso d'interpretazione. Perocchè o s'intende di parlare di un'universalità assoluta, e, in tal caso, qualsivoglia azione lecita, se fosse

E, per vero, egli cede in forza di quell'universale che sono le *ragioni*: universale, perchè sono (o si ritengono) comprese da, ed efficaci su, me, te, colui, ogni ente ragionevole. Il pensiero che

nobis cum semel occidit brevis lux
nox est perpetua una dormienda,

il quale possiede una sì potente logica forza suggestiva di immoralità, non la possiede soltanto per la ragione di Catullo, ma per la ragione universale. Quando con l'ordine di ragioni racchiuse nel proverbio *il faut que jeunesse se passe* (e proverbio non vuol dire altro che « collettività di ragionevolezza », pensiero *universale*) taluno giustifica i propri trascorsi e magari si incita a commetterli, egli si appella ad una massima che può (ovvero, il che è lo stesso, che egli è *certo* che possa) essere invocata da tutti quelli *che si trovano in quelle date circostanze*, applicarsi a tutti costoro, vale a dire essere universalizzata nell'unico modo che si può universalizzare una massima anche etica. — E sarebbe facile dimostrare, moltiplicando gli esempi, che la massima di ogni azione viziosa, *per l'individuo* che è posseduto da quel vizio (e, come abbiamo visto, il giudizio sull'universalizzabilità d'una massima che dà la ragione nel singolo è sovrano e incontrollabile) è, nel modo che si è detto, universalizzabile (1).

---

fatta da tutti gli uomini, leverebbe la coesistenza; per esempio, se tutti gli uomini s'occupassero a fare scarpe, chi rimarrebbe a coltivar la terra? Se poi s'intende una universalità relativa alle circostanze di chi la fa, nessuna azione iniqua leva la coesistenza, quantunque tutti la potessero fare nelle medesime circostanze; perchè le medesime circostanze non si rinnovano mai, o ben raramente » (*Filosofia del Diritto*, vol. I, pag. 92 ediz. di Napoli, 1856).

(1) Tutto ciò si può dimostrare molto più semplicemente servendosi di un'osservazione acuta, e, a nostra saputa,

Con altre parole e per altra via. Perchè e quando si può ritenere e sostenere che il comando d'un'azione sia universale in modo da escludere la possibilità di un comando contrario? Anzitutto, perchè e quando esso è appoggiato su delle ragioni, giacchè queste appunto si è certi essere riconosciute e obbedite da *ogni* uomo *che ragiona*. Ma, in secondo luogo, perchè il comando d'un'azione fosse universale, in modo assoluto, esclusivo, tale da non ammettere la possibilità d'un comando diverso, bisognerebbe che le ragioni che lo appoggiano fossero riconosciute da tutti con la medesima infallibile necessità con cui viene da tutti riconosciuta una proposizione matematica fondamentale (per es., che la somma degli angoli d'un triangolo è sempre uguale a due retti) chi non riconosce la quale è uno che si trova fuori della cerchia della ragione e in quella della pazzia. In tal caso, il comando sarebbe veramente il solo comando della *ragione*, avrebbe, cioè, esso solo, il carattere di universalità in un senso apodittico ed esclusivo. Ma tale non è il caso del comando morale. Kant pensa e *dimostra* che esso solo è universale; pensa inoltre e

---

nuova, del prof. Tarozzi. Questi nel suo succoso e limpido libro *Filosofia morale e nozioni affini* (Bologna, Zanichelli, 1911) riscontra il concetto kantiano dell'universalizzabilità della massima etica nell'espressione di rimprovero della madre al figlio che abbia male agito: « E se *tutti* facessero così? » Ora se è vera la nostra tesi che è universalizzabile così la massima virtuosa come la massima viziosa, questa espressione dovrà ugualmente mostrarsi atta a distornare dalla virtù e a giustificare il vizio. E, infatti, per distogliere Gesù dal supremo sacrificio, Maria avrebbe potuto dirgli: « E se *tutti* facessero così? » D'altra parte, se a un fumatore d'oppio, il quale giuoca la sua vita per il suo vizio, e quindi non deve trovare nè in cielo nè in terra cosa alcuna che ne valga le ebbrezze, si dicesse: « E se *tutti* facessero così? » egli avrebbe diritto di rispondere: « Benissimo; tutti sarebbero supremamente felici al pari di me ».

dimostra che certe azioni, da lui esemplificate, siano universalmente ingiunte da quel comando, per lui, solo universale. Ma perchè tutto ciò fosse davvero *universale* dovrebbe sforzare con irresistibilità logica *ogni* ragione individuale a piegarvisi, come avviene per le posizioni matematiche, sicchè la *ragione* individuale che non vi si piegasse non potesse più ritenersi *ragione*, ma alienazione mentale. Ora, ciò avviene tanto poco che anzitutto una interminabile disputa si è proseguita nella filosofia intorno ai casi che Kant ha esemplificato come casi di azione la cui massima è universalizzabile; e, che in secondo luogo, il vizioso riconosce la validità di altre ragioni che non quelle etiche, da Kant *dimostrate* universali (1). — Ora se vi sono degli uomini, non pazzi, dei centri di ragione, che non riconoscono la validità delle ragioni etiche da Kant *dimostrate* universali, dov'è l'esclusività apodittica dell'universalità di tali ragioni etiche e dove se ne va la dimostrazione di essa? Nessuna *ragione*, bensì solo la pazzia, può sostenere e dimostrare che la somma degli angoli d'un triangolo non sia uguale a due retti; ma la *ragione* dei personaggi delle novelle del Boccaccio surricordati, ma la ragione di Ovidio, sostiene e *dimostra* che certe azioni immorali sono « da farsi », che il loro comando è universalizzabile. — Tale dimostrazione (si dirà) si può combattere e distruggere. Ma anche quella di Kant si combatte; e

(1) Si ricordi la profonda osservazione di Pascal. « Ceux qui sont dans le déreglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils la croient suivre; comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont a bord fuient. *Le langage est pareil de tous côtés*. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau; mais où prendrons-nous un port dans la morale? » (*Pensées*, Sec. VI, 383, ed. Brunschvicg).

quanto alla distruzione della *dimostrazione* dell'universalizzabilità della massima viziosa, distruzione per chi? forse distruzione per la *Ragione,* per tutti coloro che non siano pazzi, come avverrebbe per un *tentativo* di dimostrazione che la somma degli angoli d'un triangolo non è uguale ai due retti? Nemmen per sogno: tanto è vero che numerosissime *ragioni,* che elevatissime *ragioni* (quelle, p. es., dei poeti che incielano le passioni) resistono insuperabilmente e lungo i secoli alla dimostrazione contraria (1).

La dimostrazione dell'universalizzabilità della massima virtuosa e quella della massima viziosa, sono dunque relative, nessuna delle due possiede la forza

---

(1) Abbiamo, quasi a dire, un simbolo della Ragione che approva la *pazzia,* nel luogo omerico in cui gli «antichi di Troia» (il vecchio è per il pensiero greco la rappresentazione della ragione), vedendo passare Elena, affermano, sebbene con qualche successiva riserva: «Torto non è che Troiani ed Achei dalle belle gambiere — da sì gran tempo per tale una donna sopportino il male: — mirabilmente alle dee non mortali somiglia nel viso!» (Trad. PASCOLI in *Traduzioni e Riduzioni,* Bologna, Zanichelli, 1913, pag. 9).

Rileviamo qui come la nostra concezione, quale emerge da questo capitolo e anche dal successivo, collimi con quella del Malebranche, ma, come abbiamo avvertito, con un'importante modificazione, necessaria a togliere un'invincibile contraddizione dalla dottrina di quel pensatore. Noi pensiamo (come è suo concetto fondamentale e costante) che «l'homme n'est point a lui même sa propre lumière» (*Entret de Métaph.* III) e che invece la luce intellettuale (con tutte le idee chiare di cui essa consiste) proviene a lui dalla Ragione universale ed eterna. Solamente noi riconosciamo il fatto indiscutibile che le idee «chiare e distinte» che stanno nel seno della Ragione universale, o Dio, e che questa immette in noi, non sono soltanto quelle che costituiscono il bene; ma che invece anche il male, anche questa o quella azione cattiva ci appare come idea «chiara e distinta» e quindi, poichè è tale, risiede nella Ragione Universale, o Dio, e da questa discende in noi. Per non avere ciò esplicitamente ammesso il Malebranche si è impigliato in un groviglio di difficoltà relative alla coesistenza della li-

logica di escludere l'altra dalla *ragione;* ossia, in conclusione, l'universalizzabilità tanto della virtù quanto del vizio posa nel seno della Ragione.

---

bertà nell'uomo di fare il male con la concezione di Dio come causa prima e vera che crea in noi continuamente l'essere e le maniere di essere. Ma è evidente (e ciò come dimostreremo più innanzi, è del resto oscuramente implicito nello stesso pensiero del Malebranche) che, se quando siamo illuminati e condotti da un'idea «chiara e distinta» lo siamo in e per essa da Dio, anche le idee cattive quando «chiaramente e distintamente» ci appariscono come «da farsi» provengono a noi da Dio e mediante esse questi ci guida con necessità.

CAPITOLO VI.

Conoscenza, Volontà e Libertà

L'indagine condotta nel capitolo precedente ci mette in grado di risolvere la questione del rapporto che intercede tra conoscenza e volontà, e delle conseguenze che da tale rapporto derivano circa il problema della libertà. La risoluzione è racchiusa nella proposizione che da quel capitolo emerge, e trova in essa il suo inconcusso fondamento. Tale proposizione si può formulare così: il modo con cui si conosce è il modo con cui si vuole. E ne viene che conoscenza e volontà sono la stessa cosa (1).

I.

Tutto ciò che si fa (abbiamo visto), lo si fa sempre e soltanto perchè lo si *conosce*, lo si scorge, come buono. E ciò che si conosce e si scorge come buono è sempre e soltanto quello che si fa. Volere un'azione

---

(1) Poichè noi trattiamo di morale l'identità che intendiamo stabilire è tra la volontà e la conoscenza *in quanto pratica*, in quanto cioè conosce quali azioni siano o non siano *da farsi*. Circa la questione più larga dell'identità tra volontà e conoscenza teoretica cfr. ROYCE, *Il Mondo e l'Individuo* (v. i due primi volumi della nostra traduzione, soli usciti finora, Bari, Laterza, 1913) e GREEN *Prolegomena to Ethics* (Oxford 1906, Libro II, Cap. II).

è conoscerla, scorgerla come buona. E conoscerla come buona è volerla. Chi commette un delitto, vede, nel momento in cui lo commette, l'azione delittuosa come un bene; egli apprende — col suo più intimo intùito, con un giudizio che sorge dal più profondo del suo essere, che è per lui l'unico giudizio in quel momento possibile, e contro il quale nessun giudizio diverso potrebbe aver valore per lui — quell'azione come buona. Ed è per questo che la compie. Il fatto di volere — e quindi di fare — si confonde e si identifica col fatto di conoscere come buona l'azione voluta e compiuta (1).

Tale verità appartiene anche alla cognizione ordinaria, sebbene questa la ammetta solo in modo oscuro ed implicito, ed anzi la rinneghi quando è posta innanzi ad essa esplicitamente. Pure, allorchè si vede taluno commettere sempre i medesimi errori di condotta, ripetere di continuo le medesime mancanze di opportunità o di tatto, ricadere nel medesimo vizio; quando si vede costui, spinto dalle conseguenze di questi suoi errori, cercar di modificare per sottrarvisi le circostanze esteriori della sua vita, mutare occupazioni, mutare ambiente, e trovarsi nuovamente sempre impigliato negli imbarazzi che i suoi sbagli fanno sorgere sul suo cammino; la frase comune con cui si parla di lui è questa: « Tutto è inutile! Bisognerebbe cambiargli la testa! ». Con ciò, si viene a dire che egli agisce così perchè è la sua *testa,* il suo cervello, la sua mente, la sua conoscenza che lo fa agire così; perchè così egli *vede* le cose, perchè così *conosce*.

In questo caso, quando cioè taluno si accorge del-

(1) Il pensiero e la volontà (riconobbe anche il Gioberti, *Nuova protologia,* ed. cit. II, pag. 382) sono identici e inseparabili, come l'ideale e il reale in Dio ».

l'impotenza della sua mente a veder giusto — a conoscere rettamente — e *quindi* della sua volontà ad agir bene, egli dovrebbe logicamente dire: poichè la mia conoscenza è radicalmente falsata, io accetto la conoscenza degli altri, e mi propongo di far ciò che è riconosciuto dagli altri come bene. Ma questo è impossibile, perchè sarebbe come voler vivere senza vivere in sè stesso, come voler trasportare la propria stessa vita fuori di sè. Ognuno, infatti, sa che quando anche accanto ad un cosiffatto individuo vi fosse un pedagogo che minuto per minuto gli indicasse il da farsi, colui non lo ascolterebbe, nè *potrebbe* ascoltarlo, perchè ciò che gli viene suggerito apparirebbe, alla *sua* mente, al *suo* giudizio, alla *sua* conoscenza, sbagliato, perchè lo *crederebbe* sbagliato, perchè sarebbe *sicuro* (di quella *sicurezza* che scaturisce dalla *sua* conformazione mentale, dunque dell'unica *sicurezza* che possa appartenere a *lui*, che sia *sua*) che è sbagliato (1).

Nè si obbietti che chi si abbandona ad una condotta immorale e viziosa, lo fa pur sapendo che il vizio, oltre ad essere eticamente riprovevole, è utilitariamente dannoso, tanto che bene spesso di questo danno del vizio il vizioso ha prove diuturne e tangibili. Il bevitore sa, si dice, che il bere è un danno, e che quindi costituisce un'azione da non farsi; ed è ciò sapendo che pure beve. Ma in verità sin che dura la conoscenza « il bere è un danno » dura anche la volontà « non bere! » che è tutt'uno con quella conoscenza. Quando, invece, si beve, quando si compie l'azione, ciò avviene perchè la conoscenza è cambiata. La conoscenza che l'azione del bere sia dan-

---

(1) Οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου αποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ κάθος ζῶν· τὸν δ'δυτως ἔχοντα πῶς οἱόντε μεταπεῖσαι; (*Et. Nic.*, X, IX, 7).

nosa, in quel preciso momento, si è ottenebrata, è diventata vaga ed incerta, non è più lucida e presente: in una parola, è scomparsa. Viceversa ha preso esclusivo rilievo nella coscienza l'idea (la *conoscenza*) che quel dato atto realizza un vantaggio immediato senza pericolo sensibile: conoscenza che prende di frequente la veste della convinzione che si esprime così: « Questa volta non conta ». L'azione non si conosce più come un'azione dannosa, ma come una azione da farsi, ossia buona (1).

Ne consegue che il fatto che *si sa* che un vizio nuoce è un fatto a cui solo arbitrariamente e allargando in modo indebito il significato delle parole, si attribuisce il carattere espresso dal verbo «sapere». Quel *sapere* che il vizio nuoce non è, nel vizioso, un vero e proprio sapere; è, per lui, tutt'al più, un dubbio, un sospetto che gli balena talvolta, che non ha in lui profonde radici, che non gli apparisce mai come una verità sicura ed evidente, neppure quando egli a parole lo proclami. Non è mai un sapere chiaro e preciso, come sarebbe quello del danno che gli deriva dall'ingoiare un veleno. È palmare che se tale fosse quel *sapere*, se cioè il vizioso sapesse che il vizio nuoce *precisamente come* sa che bevendo il veleno si muore, nessuno sarebbe vizioso, tranne chi vuol

---

(1) Questa verità è stata intraveduta tra i moralisti moderni dall'Höffding, sebbene egli non ne ricavi le conseguenze che essa comporta. « Lorsqu'on prononce la qualification de *mauvais* on se place à un point de vue que ne partage pas celui auquel cette qualification s'applique ». Se il peccatore avesse la conoscenza che proviene da un punto di vista morale più elevato « une telle connaissance rendrait l'acte impossible, car il est psycologiquement impossibile d'agir contre sa convinction nette et entière »; e in conclusione, « ou ne fait pas le mal avec la coscience claire et complète que cela est mal ». (*Morale* ed. cit. Cap. VI, § II, pag. 110).

suicidarsi, almeno lentamente. — Se, invece, vi sono dei viziosi, ciò vuol dire che quel *sapere* non è un vero *sapere*, non importa, cioè, una vera e propria convinzione profonda, e lascia adito ad una tacita smentita interna, alla quale soltanto il vizioso (e non all'affermazione che il vizio nuoccia) crede davvero nel suo intimo, e la quale quindi è quella che solo forma il suo vero giudizio, non superficiale, ma profondo, il modo radicalmente suo di vedere le cose, la sua vera conoscenza, il suo vero *sapere*.

Da ciò lo scarso effetto pratico della semplice predicazione della virtù. Poichè la virtù non è che un modo di conoscere le cose, una forma di conoscenza. Come dice giustamente Cicerone, tutta la sua « constantia et firmitas ex his rebus constat, quibus *assensa est* et quas *approbavit* » (1). Chi possiede tale modo di conoscenza, agisce virtuosamente in maniera spontanea, nè potrebbe agire altrimenti, perchè tale conoscenza virtuosa è volere virtuoso. Ma chi già non la possiede non può essere virtuoso, perchè per esserlo bisognerebbe che conoscesse diversamente da quel che conosce, cioè che la sua testa fosse cambiata. Ammonire adunque : siate costantemente virtuosi, è come comandare : vediate sempre le cose allo stesso modo. E basta confrontare come si vedono le cose nei momenti di pentimento e in quelli di passione per capire che è dal modo con cui si vedono le cose che dipende il fatto che il vizio ci appaia profondamente riprovevole o vivamente attraente, che dipende cioè la virtù o il vizio, ossia, ancora una volta, per capire che è il modo con cui si *vedono* le cose (cioè il modo con cui si conosce) il modo con cui si vuole.

Nei momenti di *bontà*, quando ci sentiamo perfusi da un senso di elevazione spirituale, quando la *grazia*

---

(1) *Acc. Ant.*, XII.

ci tocca, quando la vita morale è in noi viva ed attiva, ci sembra impossibile che noi, proprio *noi*, si possa avere una conoscenza diversa dalla conoscenza *buona* che ci è allora presente, per la quale vediamo luminosamente come quel male, che scorgiamo allora tale, non è da farsi, e la quale è contemporanea alla volontà di non farlo. Ci sembra impossibile di aver veduto, e di poter vedere le cose in altra guisa; ci prende un moto di disapprovazione e di collera contro noi stessi per averle altrimenti vedute, e ci par quasi che quel *noi stessi* che vedeva diversamente non siamo più noi. — Ma, come dice l'*Imitazione* (III, XXXIII, 1): « Fili, noli credere affectui tuo: qui nunc est, cito mutabitur in aliud ». L'esperienza delle nostre vicende interiori ci ammonisce, infatti, che non c'è da fidarsi della stabilità di quella visione. Poichè sappiamo che nei momenti di tiepidità morale, quando il nostro vizio preferito ci seduce e ci brilla davanti con ogni attrattiva e con ogni lusinga, questa conoscenza *buona*, che ci appare ora così certa e luminosa, scompare ed è sostituita dalla conoscenza opposta, per la quale noi cediamo al male *inevitabilmente*, poichè, in quel momento la *nostra* conoscenza (che è ciò a cui soltanto possiamo far capo per decidere ciò che sia da farsi) la nostra conoscenza mutata ci dice che quello, che apparve altra volta come male, è *da farsi*, cioè non è più male ma bene.

Così, quando i grattacapi e le preoccupazioni cagionati dall'aver ceduto alla passione, vi fanno vivamente deplorare d'averla soddisfatta, e maravigliare e maledire d'aver potuto, per un momento di piacere, correre incontro a tante pene, avviene come se nella vostra coscienza girasse una manovella che vi presenti un *quadro* del tutto nuovo nel cosmorama del vostro spirito. « Questo è il quadro vero! Questa è la vera conoscenza! ». Così esclamate nei momenti in cui il

pentimento suscita in voi una vita attivamente morale. Ma, negli altri momenti, il quadro vero, la vera conoscenza, erano tutt'altro. E voi avete *male* agito, apprendendo il quadro che vedevate *vero*, seguendo la conoscenza che vi appariva *vera*, e unicamente perchè questa, apparendovi tale, si traduceva necessariamente per voi nell'unica possibile volontà, e, quindi, nell'unica possibile azione (1).

II.

Pure, per quanto l'affermazione possa apparire singolare, è questo concetto che la conoscenza è volontà e che il modo con cui si conosce è il modo con cui si vuole, quello che sta anche alla base dei sistemi di pedagogia. Così quando vediamo il Payot insistere lungamente sull'efficacia della «riflessione meditativa» nell'educazione della volontà; descriverla come quell'attività in cui, a differenza che nello studio teorico, « preferiamo una menzogna utile a una verità nociva »; stabilire, come metodo perchè essa dia buoni frutti quello, da un lato, di fissare ostinatamente l'attenzione sulle idee connesse col sentimento che vogliamo risvegliare in noi, dall'altro di rifiutare l'attenzione al sentimento che vogliamo estinguere e di esercitare « un lavoro di critica malevola » sulle idee che vi sono connesse; e, infine, esemplificarla così: « Se si tratta di prender la risoluzione di non fumare più, si esamineranno tutti gli inconvenienti del fumare, senza ometterne alcuno, dai denti che anneriscono, ai cento franchi all'anno che costa un unico

(1) Il concetto qui sostenuto è stato già affermato nella tragedia greca. Così Sofocle, in *Antigone* (trad. Bellotti):

Uom cui spinga a ruina avverso nume
Per bene il mal figura.

sigaro fumato dopo ciascun pasto; si esperimenterà la verità della giustissima affermazione del Tolstoi che il tabacco smussa la penetrazione mentale...; si penserà d'altra parte, che il piacere di fumare è uno di quei piaceri puramente fisici che scompaiono tosto come piaceri per lasciar posto a un'abitudine tirannica» (1) ecc.; — quando vediamo il Payot insistere su questi concetti ed esempi, dobbiamo concludere che lo sforzo primo e fondamentale su cui si basa l'opera pedagogica è quello di dare, ad ogni costo (anche a costo di menzogne) (2) una certa conoscenza. A fondamento d'ogni sforzo educativo propugnato dalla pedagogia sta adunque il concetto della identità della volontà e della conoscenza; sta il concetto che il mantener ferma, se si può e finchè si può la conoscenza che certe azioni sono malvagie e certe altre buone, è l'unico modo di far sì che le prime siano evitate, le seconde compiute; sta il concetto che quella conoscenza *è* la volontà di non fare le prime e di fare le seconde.

E questa è anche la ragione per cui per l'educazione morale vengono raccomandate le buone letture, le letture spirituali. Quando ci accorgiamo di sdrucciolare in una certa tendenza viziosa, o in uno stato d'animo che vogliamo evitare (accidia, tetraggine, irritabilità, ecc.) che cosa facciamo in generale, ov-

---

(1) Payot: *L'éducation de la volonté* (Paris, Alcan 1898, Parte I, Livre III, Ch. II).

(2) « On s'attache (scrive significantemente il Leibniz) aux personnes, aux lectures et aux considérations favorables à un certain parti, on ne donne point attention à ce qui viens du parti contraire, et par ces adresses et mille autres qu'on emploie le plus souvent sans dessein formé et sans y penser, on réussit *à se tromper* ou du moins à se changer et à se convertir ou pervertir selon qu'on a rencontré ». (*Nouveaux Essais sur l'Ent.* Libro I, Cap. XXXI, § 24).

vero che cosa si può fare con una certa utilità? Applicarsi a letture che mettano vivamente in luce il lato brutto di quella data tendenza e che dimostrino quanto sia bello liberarsene. Ora, che è ciò? Non è che uno sforzarsi di renderci presente e tener ferma una certa conoscenza, il che si fa perchè sappiamo che questa unicamente è quella volontà (di fare o di non fare) che desideriamo possedere.

Con questo non intendiamo pregiudicare la questione se la pedagogia non confidi troppo nella possibilità di sostituire efficacemente una conoscenza sovrapposta e artificiale a quella che sorge spontanea da una data costituzione psichica, la quale, probabilmente, rompendo le maglie della conoscenza sovrappostavi, finirà sempre per farsi strada, per avere la prevalenza, per fissarsi in un abito di vita. Poichè l'abito stesso, non ostante il suo aspetto meccanico e cieco, non è altro che conoscenza: conoscenza concretata e tradotta in vita. « L'habitude (scrive profondamente l'Amiel) (1) est une maxime vivante devenue instinct et chair ». Una *massima;* cioè una formula di conoscenza, cioè lo scorcio in cui l'intelletto sintetizza un dato modo di vedere, ossia di conoscere, le cose.

In altre osservazioni contenute nel luminoso libro, già ricordato, *Le Prix de la Vie,* del grande filosofo cattolico francese Ollé-Laprune (libro veramente di filosofia generale, ma che contiene pagine assai suggestive di educazione pratica della volontà, di vera e propria pedagogia) possiamo rintracciare una conferma della nostra tesi. Dopo aver ammesso che la volontà può ridursi in istato di radicale impotenza, l'Ollé-Laprune sostiene che si può fare per essa qualche cosa di analogo a ciò che si fa per un organo

(1) *Journal intime,* I, 14.

atrofizzato, al quale, per mezzo di successivi piccòli movimenti, stornando l'attenzione dall'atrofia in cui l'organo si trova, si può ridare il vigore. E come? « Remplissez-vous l'esprit de cette chose à faire, de la necessité ou de l'utilité de la faire, de ce qu'elle a de convenable, de beau, d'excellent. Remontez-vous par cette vue. Je dirais presque enivrez-vous de cette vue. Puis dites -vous : ce que je vois si bien, je le veux». È, vale a dire, sempre il concetto che la volontà corrisponde alla conoscenza, anzi è questa stessa conoscenza. Ma venuto il momento d'agire, quando sono presenti il vizio o la passione davanti a cui la volontà cadde in quell'impotenza radicale che l'Ollé-Laprune riconosce possibile, che cosa avviene? «Vous ne voyez plus les raisons de vouloir. Qu' importe? Vous les avez vues. Cela suffit. L'idée qui vous enchantait a perdu ses couleurs et ses charmes. Qu'importe? Elle a lui, et c'est assez » (1). In una parola nel momento della passione non si veggono più le ragioni precedenti del volere: cioè la conoscenza precedente è scomparsa; l'idea che prima entusiasmava, ora ha perduto ogni attrattiva; cioè la conoscenza, di cui essa era l'espressione, non c'è più e subentra una conoscenza del tutto diversa. Che importa? dice l'Ollé-Laprune. Basta che quelle ragioni le abbiate viste, che quest'idea abbia sfolgorato. Ma, invece, importa moltissimo. E invano si pretenderebbe che quando le ragioni del volere (e dell'agire) non esistono più, esista la volontà e ne segua l'azione perchè quelle ragioni sono esistite *un tempo*. L'impossibilità che le ragioni (la conoscenza) d'un *tempo*, possano fondare la volontà di ora, tradursi in tale vo-

---

(1) OLLÉ-LAPRUNE : *Le Prix de la Vie*. Paris, 1906, pagine 310-311, e cfr. tutto il cap. XXIV : *La faiblesse humaine*.

lontà, convertirsi nell'azione attuale, contro le ragioni e la conoscenza di ora, tale impossibilità noi la scorgiamo nettamente se confrontiamo le ragioni del volere in due periodi lontani di vita. Il bambino, a cui negate un pezzo di zucchero, esclamerà: « Quando sono grande voglio avere una stanza piena di zucchero! ». Egli è perfettamente convinto che tale sia il massimo bene della vita, perchè così gli dice, allora, la conoscenza. Ma quando ha vent'anni egli non pensa più a possedere la stanza piena di zucchero; ciò che la conoscenza di cinque anni lo convinceva essere il massimo bene, non sarà più tale per la conoscenza dei vent'anni. Ora se al giovane di vent'anni voi diceste: « Quindici anni fa la tua conoscenza, ti ha detto che il massimo bene è la stanza piena di zucchero; l'idea che essa è il bene supremo *a lui* in te; ciò basta; se anche tu oggi non vedi più le ragioni di questa idea, se anche essa ha perduto il suo incanto, tu quelle ragioni le hai vedute, e devi quindi anche oggi attenerti ad essa » — se voi così argomentaste, il giovane riderebbe, e vi risponderebbe: « Gli argomenti pei quali giudicavo come massimo bene la stanza piena di zucchero, non hanno più alcun peso per me; io non posso più seguirli, perchè agirei *irragionevolmente* rispetto alla mia ragione e conoscenza di oggi, la quale mi dice che il massimo bene è invece quest'altro obbietto. Il mio *io* attuale non è più l'*io* di allora, e ciò che per quello era ragione persuasiva ed evidente, è illogico e ridicolo per l'*io* presente ».

Ma l'identica situazione si riproduce nel caso esemplificato dall'Ollé-Laprune, quando cioè, passando dal momento dei buoni propositi al momento della seduzione, non si vedono più « les raisons de vouloir » e « l'ideé qui vous enchantait a perdu ses couleurs et ses charmes ». Pretendere che un uomo, il quale

non scorge più le ragioni di resistere al vizio, agisca non di meno a stregua delle ragioni che glielo facevano *prima* condannare, è come pretendere che un giovane di vent'anni agisca a stregua delle ragioni che *prima* gli facevano desiderare sopra ogni altra cosa la stanza piena di zucchero. È altrettanto impossibile che di fronte alla sua conoscenza di quel momento l'uomo non ceda al vizio, e se ne astenga perchè precedentemente la sua conoscenza lo riprovava, quanto è impossibile che un uomo maturo si riempia una stanza di zucchero, perchè in ciò aveva concluso tempo addietro consistere il bene supremo. Il primo, al pari del secondo, si trova di fronte alla impossibilità insormontabile di obbedire, scioccamente, e senza alcuna ragione o conoscenza attuale, ad una ragione o conoscenza precedente ormai destituita di ogni valore.

La condotta virtuosa, adunque, *non può* essere seguita se non fino a tanto che dura la conoscenza virtuosa, e la pedagogia non può aver di mira che di mantener ferma quest'ultima. Caduta, infatti, la conoscenza virtuosa — poichè conoscenza è volontà — la condotta virtuosa diventa immediatamente e ineluttabilmente impossibile.

Se passiamo dal campo della pedagogia propriamente detta a quello della terapeutica morale di cui alcuni medici si fanno ora banditori, vediamo campeggiare il medesimo concetto, che noi sosteniamo, dell'identità di conoscenza e volontà. Così il Dubois, uno dei più insigni tra i medici di questa scuola, rileva che per modificare il proprio temperamento e farne un carattere « non è affatto necessario possedere una volontà ferma considerata come un potere libero. Basta pensare bene, veder chiaramente dinanzi a sè la via che si deve seguire. Quando si è ben penetrati da una verità, questa ci afferra per il

petto e ci trascina » (1). In ciò è posto il principio che il « pensar bene », il « veder chiaramente », cioè la conoscenza, corrisponde alla volontà: sebbene si commetta l'errore di dare come evidente e sottinteso che questo « pensar bene », questo « vedere chiaramente » sia qualche cosa che si può raggiungere a beneplacito e facilmente, assai più facilmente d'una volontà ferma: mentre, poichè il pensar costantemente e chiaramente bene equivale esattamente a tale volontà ferma, è altrettanto difficile e così poco dipendente dall'arbitrio dell'individuo il possedere una volontà ferma quanto il poter « pensar bene » e « veder chiaramente », quanto cioè il nutrire una conoscenza costantemente retta.

Del pari, le pratiche di autosuggestione che sono modernamente consigliate da taluno come mezzo efficace di educazione della volontà, hanno per base nient'altro che il concetto dell'identità di questa con la conoscenza, poichè l'autosuggestione non è che un espediente per cercar di suscitare o mantenere una certa conoscenza dalla quale soltanto ci si attende che debba scaturire la volontà e l'azione. Così, il dott. Lévy insegna che per praticare efficacemente l'autosuggestione bisogna collocarsi in una camera tranquilla, al riparo dall'agitazione, dal rumore, dalla luce; distendersi comodamente, avendo il corpo libero da ogni impaccio, in modo che nulla venga a distrarre l'attenzione. A un certo punto, si impadronisce di noi uno stato di pesantezza e di calma di spirito e di corpo; i fenomeni che vogliamo combattere (passioni, dolori, agitazioni) perdono alquanto della loro acutezza; ci troviamo in una specie di sonno leggero. Allora, diamo a noi stessi le suggestioni che deside-

---

(1) Dr. Dubois: *De l'influence de l'esprit sur le corps.* Berna, 1904, pag. 81-84.

riamo, e ciò mediante affermazioni ripetute mentalmente o a mezza voce. Non occorre una tensione della volontà; anzi, il « voglio » è piuttosto nocivo. Non si deve dire « voglio essere sano, forte, calmo », ma « *sono* sano, forte, calmo ». Insomma, l'autosuggestione comprende due momenti: la formazione e il mantenimento d'uno stato di vuoto più o meno completo nella coscienza; e indi la immissione in questa delle idee che vogliamo suggerirci, a cui segue la convergenza su queste idee dell'attenzione resa disponibile. Queste idee vanno quindi poco a poco precisate, fornite di contorni meglio accentuati, di una forma più concreta e viva. Dobbiamo rappresentarci e vederci quali vorremmo essere. Quanto più l'idea guadagnerà in precisione e rilievo, quanto più diverrà immagine, tanto più la sua realizzazione sarà sicura e tanto più facilmente si effettuerà ciò che si è concepito (1).

Che altro sono tutte queste pratiche se non una serie di mezzi in gran parte meccanici, per cercar di risvegliare o mantenere a forza una certa visione delle cose, cioè una certa conoscenza, nello spirito nostro? Fare il vuoto nella coscienza, immettervi l'idea che vogliamo realizzare, lasciar che su di essa si converga l'attenzione, farla diventare concreta e viva, pensarla come tale, altro non è che cercar di darsi una certa conoscenza. La terapeutica dell'autosuggestione, adunque, qualunque possa essere la sua efficacia pratica, si fonda appunto sull'identità della conoscenza con la volontà. E su che altro si fonda l'efficacia dell'esame di coscienza che tutti i moralisti consigliano, e degli esercizi spirituali —

---

(1) Dr. P. E. Levy: *L'education rationelle de la volonté. Son emploi thérapeutique*. Alcan, 1899, pag. 64-69.

queste forme di autosuggestione — in onore nel campo religioso?

III.

E qui amiamo avvertire che è precisamente questa identità di conoscenza e volontà quella che spiega le conversioni morali.

Le conversioni, quand'anche possano andar lungamente maturando, scoppiano sempre come un fenomeno improvviso e immediato. È ciò che, combattendo l'opinione contraria, mette in luce il Bruno, quando scrive: « Voi non distinguete tra la disposizione alla divina luce e la apprensione di quella. Certo, non niego che al disporsi bisogna tempo, discorso, studio e fatica; ma, come diciamo che la alterazione si fa a tempo, e la generazione in un istante, e come veggiamo che con tempo s'aprono le fenestre, ed il sole entra in un momento, così accade proporzionalmente al proposito » (1). Tale è pure il pensiero di Kant, il quale considerando la virtù come una ed immutabile noumenicamente, mentre solo fenomenicamente è molteplice ed ha gradi, dichiara esplicitamente nella *Religione*, che la virtù noumenica o carattere morale si acquista d'un tratto: infatti, per lui la virtù sta nella massima adottata dalle determinazioni della nostra volontà: sicchè noi diventiamo buoni col fatto di adottare una certa massima, cioè quella dettata dalla legge morale; e quindi (egli afferma, con parole che corroborano pienamente la nostra tesi dell'identità di conoscenza e volontà) la rigenerazione morale sta in una trasformazione del nostro modo di pensare —

---

(1) *Er. Fur.* Parte II, Dial. IV.

Umwandlung der Denkungsart — che dianzi era pervertito (1).

Vi è insomma sempre nella conversione un punto che segna un improvviso trapasso, un repentino mu-

---

(1) *La religione nei limiti della Ragione.* Parte I, § 44 e seguenti. Cfr. CANTONI; *E. Kant* (Milano 1884, vol. III, pag. 26 e seg.). E di qui si può trarre, da un lato, un altro argomento contro la tesi, costante in Kant, che il male non possa aver origine dalla ragione: giacchè non è forse il modo di pensare, ossia la ragione, che è, nel testo ricordato, la causa del male, e che bisogna trasformare per condurre al bene? D'altro lato, vi si può pure ricavare un argomento contro la proposizione che (combattendo la dottrina teologica e specialmente agostiniana della grazia) sostiene Kant immediatamente di seguito nella *Religione,* non poter cioè la rigenerazione morale avvenire che per opera nostra, e non di altri, ad es. di Dio. Infatti, se la rigenerazione morale dipende da una trasformazione del nostro modo di pensare, il ritenere che una ragione, la quale conosce in un certo modo, e non può conoscere che così, e non ha altro criterio e regolo circa il conoscere che sè stessa, possa operare la propria trasformazione e condursi da sè a conoscere in modo opposto da quel che conosce, è come pretendere che gli occhi si persuadano a vedere colori diversi da quelli che vedono, e somiglia all'impresa del barone Münchausen di estrarsi dall'acqua tirandosi su da sè pei capelli. — Certo col cristianesimo è solo conciliabile il pensiero che la restaurazione morale non può avvenire per opera nostra propria. Così il Gioberti, parlando della rigenerazione della natura per opera di Cristo, dice: « La quale instaurazione, intendendo a sanare la natura, e a ritirarla verso i suoi principii dovea effettuarsi per un atto simile a quello, che diede l'esistenza a essa natura, cioè per un atto creativo; giacchè un corpo esizialmente infermo non può ritrovare in sè stesso il farmaco e la guarigione. Ora l'atto creativo, superiore alla natura, è la radice del sovrannaturale; perciò la riforma dell'uomo, essendo un effetto della virtù creatrice, è sovrannaturale nello stesso modo ». (*Nuova Protologia,* ediz. Gentile, Bari, Laterza, 1912, P. Iª, pag. 173). E, nello stesso senso in *Del Buono* (ediz. cit. pag. 235). « La reintegrazione poi e l'esaltazione della natura suppongono necessariamente l'intervento continuo e recondito di un'azione superiore alle leggi naturali, ripugnando che il male rimedii a sè stesso *e che un ente possa sollevarsi sopra di sè,* e più che non comportano le sue forze ».

tamento di visuale, lo scatto per cui le pietruzze del caleidoscopio della vita si dispongono istantaneamente in un altro ordine e producono un'immagine del tutto nuova; qualche cosa di catastrofico, come lo è, sebbene possa essere stato apparecchiato da una lenta corrosione, il distaccarsi di un masso da una montagna. Orbene, questo improvviso cangiamento, questa « catastrofe » interiore, che forma la conversione, non è altro che un istantaneo mutamento di conoscenza. « La première chose (dimostra finemente Pascal) (1) que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement *est une connaissance et une vue* tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle ».

Come, talora, si cerca una parola della cui esistenza si è certi, ma che non si ricorda, e si avverte nettamente che la deficienza mnemonica impedisce di trovarla, così si ha talvolta l'impressione che nella coscienza esista una cortina cui la deficienza di forza e penetrazione intellettuale non permettono di alzare. Dietro quella cortina sta forse la più profonda e definitiva verità dello spirito. Se afferrata una volta essa sarebbe per sempre nostra e impronterebbe e dominerebbe tutta la nostra vita. Ed essa esiste entro di noi, forse nel nostro subliminale. Ma la cortina non si alza; e noi restiamo con quella conoscenza inferiore che si radica su ciò che si vede al di qua di essa, e con la corrispondente volontà. — Ora tutte le grandi conversioni non sono state altro che l'alzarsi di quella cortina: una nuova conoscenza, che fu (come è sempre) una nuova volontà.

Questo cangiamento interiore, questo alzarsi della cortina, questa nuova conoscenza che ci soppraviene,

---

(1) *Sur la conversion du pécheur.*

non tanto per opera nostra o dei nostri educatori o terapeuti spirituali, quanto movendo quasi da una forza spirituale a noi superiore, e ci investe, ci si infonde, e d'improvviso ci illumina, è l'unica via per cui si può passare dal peccato alla vera, ferma, costante e non occasionale, incerta e saltuaria virtù. — Ed è anche, questa nuova conoscenza, ciò che soltanto può produrre la guarigione di molte malattie nervose, che sono connesse alle malattie psichiche, anzi sono, forse, la stessa cosa di queste, l'altra faccia della stessa medaglia.

IV.

La cura psichica delle malattie nervose — della quale è un caso quella « scienza cristiana » su cui, arrecando esempi impressionanti, ci intrattiene a lungo il James nell'*Esperienza religiosa* — era tutt'altro che ignota alla filosofia antica. — Si possono ricordare in proposito due interessanti luoghi platonici. Uno nella *Repubblica*, dove Socrate dice: « Io pertanto non sono di credere che cui sia ottimo il corpo, questo, per sua propria virtù, faccia l'anima buona, ma anzi il contrario, che buona l'anima per virtù sua, ne dia migliore il corpo » (1). L'altro (dov'è un alquanto più ampio cenno della questione) nel *Carmide*: nel qual dialogo, Socrate, al bel figliuolo di Glaucone, che aveva bisogno d'un rimedio per una certa gravezza alla testa, narra avergli un medico trace insegnato « che come non possono curarsi gli occhi senza curare la testa, nè la testa senza tenere conto dello intero corpo, così neppure può curarsi il corpo senza aver l'occhio all'anima; e questa essere la causa per

(1) Libro III, Cap. XIII (trad. Ferrai).

che presso gli Elleni molti malori disconoscano i medici, non intendendo come si debba curare tutto il complesso, essendo impossibile che, dove in esso sia male, stia poi bene la parte. Tutto infatti, egli dice, muove dall'anima, il male come il bene, tanto pel corpo quanto per l'uomo intiero e tutto di là defluisce, come dalla testa agli occhi ». Il medico trace aveva proseguito a dichiarare che per curare il corpo bisogna quindi curare l'anima, la quale si cura « per via di certe incantagioni; e queste incantagioni essere i buoni ragionamenti. Da essi procedere nell'animo l'assennatezza, la quale, quand'una volta vi sia e v'alberghi, più agevole addiviene procacciar la salute e alla testa e al rimanente del corpo ». Epperò il trace, confidando a Socrate il rimedio per il mal di capo, gli aveva fatto giurare di non applicarlo ad alcuno, il quale non gli avesse insieme affidato l'anima da curare per mezzo di quelle incantagioni (1).

Ai nostri giorni (a non parlare dei meno recenti, come il Cabanis, il Feuchtersleben, il Pinel, ecc.) di questa cura psichica o mentale molti trattarono, e spesso in modo ciarlatanesco. Ma tra coloro che, senza essere medici, ne discorsero più seriamente, ricorderemo, anche perchè lo scritto cui alludiamo è pochissimo noto, una singolare pubblicazione sulla *Nevrastenia* fatta da un insigne giurista svizzero, lo Hilty (2), il quale dibatte la questione con quella ispirazione idealistico-religiosa, che sembra costituire un carattere (Vinet, Secrétan, Naville), del pensiero filosofico svizzero. L'Hilty, per cui « la salute è cosa accessibile alle influenze soprannaturali e ne dipende, vale

(1) *Carmide*, Cap. V. Trad. Ferrai.

(2) Nel *Politisches Jahrbuch der schweizerischen Eidgenossenschaft*. Anno X, 1896. Poscia raccolta in opuscolo a parte.

a dire è *un dono* che l'uomo ottiene o perde secondo le sue disposizioni spirituali », pensa che per conservare la forza nervosa è necessario e sufficiente possedere una concezione morale della vita, « vivere ragionevolmente secondo i comandamenti di Dio », mentre « ciò che più sicuramente rovina la vita del corpo e dell'intelligenza è l'essere incessantemente in rivolta contro l'ordine morale eterno ». Dove poi la malattia nervosa esiste, la guarigione si opera sempre, per Hilty, in grazia di un cangiamento spirituale. E quindi « la guarigione può intervenire d'un tratto, operata dall'interno all'esterno, e determinata da una sincera elevazione dell'anima; e questa è la spiegazione delle cure ottenute negli stabilimenti dove si guarisce col mezzo della preghiera ». Poichè vi possono essere delle persone che posseggono più che altre il dono di penetrare le cause segrete del disordine nervoso, « di sentire che la guarigione dipende da un cangiamento interiore e di predirne la possibilità ». — Anche in ciò noi vediamo come il mezzo mediante cui si pensa avvenire la guarigione di quelle malattie nervose che sono il corrispondente del disordine morale, sia soltanto un cangiamento di coscienza, una elevazione spirituale, una sorta, insomma, di « illuminazione » interna, che non è poi altro, in sostanza, se non una nuova visuale della vita, un nuovo modo di vedere le cose, una nuova conoscenza che discende in noi (1).

---

(1) Ciò non vuol dire però che sempre e in tutte le forme la salute fisica sia il corrispondente dell'equilibrio spirituale e d'uno stato morale superiore.

Un proverbio veneto, alludendo al ritorno alla religione e alla moralità che si avvera talvolta verso la vecchiaia, dice: *quando el corpo se frusta, l'anima se giusta.*

Si potrebbe, per verità, ugualmente dire che quando *l'anima se giusta, el corpo se frusta*: vale a dire che il

In modo più tecnico ed esauriente, alcuni medici svolsero e corroborarono di recente il concetto della cura morale delle malattie nervose. Così il Fleury nel suo bel libro *Introduction à la Médicine de l'Esprit*, dove trattando della cura dell'accidia, insiste che il medico, dopo aver prescritto il regime fisico atto a rimediare a quei disordini fisiologici, di cui l'accidia è l' aspetto morale, deve saper « costringere un cervello debole all'ossessione d'una buona idea fissa », al qual fine non c'è che da imitare la donna che vuol farsi amare. « Aiutate il vostro ammalato a scegliere un lavoro veramente conforme alla sua vocazione. Abbellite l'idea con tutta la speranza di cui si può adornarla: contento di sè, importanza mondana, gloria e ricchezza da conquistare. Parlatene di continuo; fatela ritornare come un motivo wagneriano, imponetela mediante la sua frequenza; vedrete tosto che il

---

primo fatto è l'indizio del secondo. Il senso dell'irrealità, della vanità, del vuoto della vita presente, il cruccioso pensiero della sua fine, la ricerca ansiosa intorno alla possibilità di una forma di vita futura — queste preoccupazioni, che sono gli elementi fondamentali della religione e anche di una elevazione morale — sono nell'istesso tempo il segno non dubbio che la vitalità va dissolvendosi ed avviandosi all'estinzione, sono la premonizione della morte.

Nè è questo un argomento che contribuisca ad infirmare la verità della religione. Perchè potrebbe esser vero, ciò che accenna lo stesso Hilty (*op. cit.*), che cioè la malattia sia un mezzo di cui il Bene supremo si serve per liberare l'individuo dalle preoccupazioni puramente personali, per spogliarlo dal suo egoismo, per purgare la sua anima dalla carnalità, e fargli toccare un grado maggiore di spiritualità. Quante volte la sventura in generale non è necessaria perchè qualche getto di bontà scaturisca da un cuore duro! « L'homme (scrive il La Bruyère, parlando del grande che quando sta per cadere in disgrazia diventa più mite) a bien peu de ressources dans soi-même puisqu'il lui faut une disgrâge ou une mortification pour le rendre plus humain, plus traitable, moins féroce, plus honnête homme ». (*Les Caractères, De la Cour*).

cervello si lascierà prendere; esso non potrà far senza di questa buona ossessione. Infine, quando l'idea sarà cara, quando il cervello l'amerà come si ama una donna e come la si desidera, fate comprendere che essa appartiene a tutti, che è nell'aria, che può sopraggiungere qualche altro, più ardito e virile, il quale forse se ne impadronirà per fecondarla prima di voi » (1). Ora, a che si riduce questo processo — e quelli analoghi descritti dal Fleury per altre malattie nervose morali — se non a un insieme di mezzi diretti a dare al malato una nuova conoscenza, su di questa fondandosi per l'azione risolutiva che produca la guarigione? (2).

Ma chi meglio d'ogni altro ha applicato alle malattie nervose il mezzo curativo spirituale della « nuova conoscenza » — e ne hà trattato più ampiamente e sistematicamente — è forse il dott. Dubois professore di neuropatologia all'Università di Berna. Il metodo da lui preconizzato e svolto nel notevolissimo libro

---

(1) Dr. MAURICE DE FLEURY: *Introdution à la Médicine de l'Esprit* (Alcan, 1900, pag. 290).

(2) È superfluo ricordare che tale (cioè essenzialmente psichico) è il carattere delle guarigioni narrate negli Evangeli. Il Tyrrel mette bene in luce l'identità del male corporeo e del male spirituale, della guarigione corporea e della guarigione spirituale, nei casi ricordati dal Vangelo. scrivendo: « In the Gospel we find the ill of soul and body indifferently ascribed to Satan. Sickness is assumed to be fruit of sin; the only problem being: Who has sinned: this man or his parents? Our Lord is the Physician of soul and body indiscriminately; that is, of the whole man; of all sickness moral or physical. To cure the paralytic of his infirmity and to forgive his sins are equally *to destroy the works of the devil* » (*Lex Credendi*, Londra, Longmans e C., 1906, pag. 204). Circa poi il concetto di terapeutica spirituale, relativa così al corpo come all'anima, dominante nell'Essenismo (anzi, si afferma, nell'intero Ebraismo) cfr. E. BENAMOZEGH: *Storia degli Esseni*, Firenze, Le Monnier, 1865, specialmente Lez. IV.

Les Psyconévroses et leur Traitement moral (1), non è, si può dire, che una precisa applicazione dell'antico principio platonico che la virtù è conoscenza, esteso dalla sanità morale (virtù) alla salute fisica. La salute, per il Dubois, sta esplicitamente nella « conoscenza », nel modo con cui si conosce e si pensa; sicchè si può asserire che, parallelamente alla tesi sostenuta dal Charcot nel noto scritto *La Foi qui guérit,* il libro del Dubois è la precisa ed ampia illustrazione della *filosofia che guarisce.*

Il Dubois svolge anche una dottrina fisiologica come fondamento della sua psicoterapia: quella cioè che l'idea modifica veramente le condizioni materiali del cervello, sicchè un'idea morale fa opera d'antidoto tanto allorchè la mentalità è falsata per la via somatica, quanto allorchè il disordine è nato per la via ideogenica. L'idea morale, nata da un ricordo o svegliata da una buona parola, determina nel cervello pensante un lavoro intenso, un'attività materiale, una successione di processi fisico-chimici. I gruppi cellulari intossicati e alterati dallo stato di malattia, sono trascinati nel movimento riparatore; il loro chimismo si modifica e il corpo cellulare ritorna rapidamente o lentamente allo stato normale. E da ciò deriva che quando il medico riesce, con l'azione di un ragionamento, a cangiare la mentalità del soggetto, questo cangiamento si ripercuote a modificare il chimismo cerebrale (2).

Stabilita questa base, ne deriva che la cura consiste unicamente, come il Dubois afferma a più riprese in modo esplicito, nell'« educazione della ragione ». Le malattie nervose suscettibili di questa cura si guariscono semplicemente con l'« esposizione di motivi ragionevoli » che cangeranno «la mentalità anormale»

(1) Paris, Masson, 1904.
(2) Lez. VII.

del malato, col procurare a questo « una mentalità più razionale » (1), con « un po' di filosofia, facile da inculcare » che basta « a ristabilire l'equilibrio mentale e a sopprimere i disordini funzionali » (2). Quindi bisogna sorprendere l'illogismo particolare del malato e, « nelle conversazioni giornaliere, modificare la sua mentalità nativa, poichè è in questa che occorre cercare la cagione prima del male » (3) : bisogna, agendo sulla mentalità del malato, inculcargli « sane massime di filosofia medica » (4), ricondurlo « ad una sana filosofia della vita » (5); bisogna « aiutarlo a ritrovare il retto cammino, a dare al suo pensiero l'espressione giusta » facendogli toccar con mano i suoi errori (6). A ciò, sola arma efficace, « è la parola che trascina » (7) e quindi « un consiglio di filosofia è più prezioso che una mezz'ora di faradizzazione » (8).

Molteplici e impressionanti sono le guarigioni ottenute con questo metodo, e di cui il Dubois dà ragguaglio nel suo volume : l'emotività esagerata, perchè (contro il James) il Dubois sostiene il carattere psicologico e intellettuale di questa, e riconosce che sua causa è la mentalità del soggetto, insufficientemente combattuta da convinzioni chiare e ragionate (9); la nevrastenia, l'isterismo. « Un intellettuale (dice il Dubois) potrà essere nevrastenico, ma non sarà mai un isterico completo, ed è precisamente facendo appello al suo giudizio, alle sue facoltà logiche, che si

(1) Lez. V.
(2) Lez. VIII.
(3) Lez. XVIII.
(4) Lez. XVIII.
(5) Lez. XXI.
(6) Lez. XIX.
(7) Lez. XX.
(8) Lez. XIX.
(9) Lez. XII.

riesce a liberarlo dalla sua nevrastenia » (1): e « la isterica s'inganna; riconducetela alla verità; non occorrono nè doccie nè stricnina per convincere » (2). Tutte le guarigioni sono ottenute in forza dello stesso principio: guidare i malati a giudicar sanamente e ad armarsi di ragioni logiche (3), far comprendere le cose, esercitare le facoltà logiche del malato, affinchè trovi egli stesso il cammino della verità (4); far nascere un appetito di guarigione che corregge la mentalità psicopatica e, in un movimento di rigenerazione psichica, cancella il male locale, antico, ribelle (5); risvegliare nel malato il lavoro della riflessione logica, e a quest'uopo avere una fiducia imperturbabile nella potenza della ragione, variare gli argomenti, costringere il malato a capitolare, e ricordarsi che finchè si riscontra nei malati un certo raziocinio, delle aspirazioni morali, e la tendenza al perfezionamento etico, non bisogna disperare della loro guarigione (6).

Ora, che è tutto ciò? Un metodo curativo il quale ritiene che « essere intelligente, pensare rettamente » sono le qualità a cui si deve la guarigione (7), e che si vincono i mali raddrizzando la logica, cangiando la mentalità, ristabilendo e « rendendo più chiare le idee direttrici » (8), è manifestamente un metodo che prende per base il concetto, da noi qui sostenuto, che la conoscenza è volontà, sicchè cambiando la conoscenza si cangia la volontà, e che la volontà cattiva (il vizio), insieme con quei disordini fisiologici che ne sono lo

---

(1) Lez. XIV.
(2) Lez. XXXV.
(3) Lez. XVI.
(4) Lez. XXIV.
(5) Lez. XXVIII.
(6) Lez. XXXIII.
(7) Lez. XXIX.
(8) Lez. XXXIII.

aspetto materiale, non si può togliere che se e quando si riesca a cambiare la conoscenza.

Con ciò, ripetiamo, non intendiamo pregiudicare la questione se, fino a qual punto, e in qual modo, la conoscenza si possa cambiare. Ci basta constatare che la tesi dell'identità della conoscenza con la volontà sta alla base di questi sistemi di cura medica e delle speranze che su di essi si possono fondare, qualunque sia poi la loro efficacia concreta.

Probabilmente il Dubois (sebbene avverta che con la psicoterapia si possano curare le piccole psicosi, nevrastenia, isteria, ipocondria, squilibrio (1), ma che ve ne sono altre, le quali dipendono dall'organizzazione stessa del cervello e da stati morbosi che rendono i malati assolutamente refrattari ad ogni azione psicoterapica) (2) si è lasciato trasportare troppo oltre dall'entusiasmo per il sistema cui egli ha dato organismo e autorità scientifica. Sembra che difficilmente gli si possa consentire che la superficiale persuasione fatta scorgere in pochi giorni di conversazioni psicoterapeutiche possa mutare stabilmente la mentalità, cangiare in modo permanente la conoscenza. E sembra che abbia piuttosto ragione il Mausdley il quale, parlando della pazzia, afferma egli pure che è un potere psichico quello che solo può riuscire ad impedirne le manifestazioni, ma riconosce che questo potere non ha efficacia se non ha presieduto fin da principio alla formazione dell'organismo mentale. « Non possiamo distruggere l' opera compiutasi durante lo sviluppo organico dell'individuo; non possiamo disfare la sua organizzazione mentale. E questa verità ci si impone, che cioè un consiglio d'una certa utilità poteva darsi

(1) Lez. VIII. L'efficacia terapeutica dell'attività etica si può trovare confermata in Förster, *Scuola e Carattere*, Torino 1911, pag. 30.

(3) Lez. XXXIV.

soltanto a condizione che esso servisse di guida e di direzione per la sua educazione. Presto impara il medico quanto poco affetto abbiano i suoi migliori consigli su coloro che, avendo una tendenza alla pazzia, vanno a chiedergli quel che convenga loro di fare per scampare dal pericolo; essi lo ascoltano con attenzione, convengono ch'egli ha ragione, lo ringraziano, vanno via e... fanno tutto quello che facevano dianzi » (1).

Questo è come dire che la conoscenza, profondamente, non si può per opera esclusivamente umana cambiare, una volta che essa si è intimamente connaturata in una data mentalità; che i consigli e le conversazioni psicoterapeutiche la scalfiscono solo superficialmente, ma la lasciano sostanzialmente intatta; sicchè attraverso di essi, l'antica conoscenza ritorna tosto a galla e continua a far agire l'individuo di conformità ad essa medesima.

Ma, ciò non ostante, questo è vero (ed è questo solo che per ora ci importa stabilire), che, come gli sforzi della pedagogia, così quelli della cura psichica delle malattie nervose, presuppongono l'ammissione della verità della nostra tesi, che cioè la conoscenza è la volontà, che il modo con cui si conosce è necessariamente il modo con cui si vuole, e, quindi, con cui si agisce e con cui ci si diporta (2).

---

(1) MAUSDLEY: *Delitto e Follia*, trad. Raffaele, Napoli, Morano, 1896, Cap. IX.

(2) Si avverta una volta per tutte che non varrebbe obbiettarci che la nostra tesi va invertita; che non già si vuole secondo si conosce, ma si conosce secondo si vuole; che è la nostra volontà che colorisce a sua guisa la nostra conoscenza e ci presenta dinanzi, come muniti di forza persuasiva, solo gli argomenti favorevoli alla scelta già da essa fatta, della quale scelta, anzi, gli argomenti non sono che una proiezione *a posteriori*. E' quest'ultima, come ognuno sa, una tesi, che, ripresa di recente, trova la sua radice in Pascal. « Nous ne croyons presque que ce qui nous plait ». (*De l'esprit géometrique. Sec. II. De l'art de persuader*).

V.

Ma la tesi dell'identità della conoscenza con la volontà ha per sè, altresì il suffragio del più alto pensiero filosofico. E ciò a cominciare da Platone.

« La volonté est un des principaux organes de la créance; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par ou on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, detourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir, et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime; et ainsi il ne juge par ce qu'il y voit ». (*Pensées,* Sec. II, 99°; ediz. Brunschvicg). « M. de Roannez disait : Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne decouvre qu'ensuite. — Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve aprés, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque ». (*Id. Sec. IV,* 276).

Ma, in realtà, le due tesi praticamente si equivalgono.

La portata pratica, infatti, della tesi che conoscenza è volontà è per noi unicamente questa : che non già la conoscenza o ragione è una cosa sola con la morale, per cui si debba dire che in tutti la conoscenza suggerisce ed indica il bene e che la persuasione del male provenga da una sfera diversa da quella della conoscenza o ragione; bensì che la conoscenza o ragione medesima contiene così il bene come il male, che è essa la quale giustifica l'uno e l'altro e si costituisce così di morale come di immoralità.

Poco importa, adunque, che si contesti che la conoscenza determini la volontà e che si affermi che invece è la nostra cieca e profonda volontà fondamentale, la quale, al di fuori di ogni nostro proponimento consapevole, ci fa vedere le cose (conoscere) in una certa guisa. Infatti, pur in questo caso, anche il male (quando tale nostra volontà è cattiva) passa per la conoscenza o ragione, impregna questa di sè, sicchè non si può più dire che questa continui a rimanere, accanto alle inclinazioni cattive, la voce esclusivamente del bene, ma si deve invece dire che essa si fa l'esclusivo portavoce di tali inclinazioni cattive, il loro stromento, la loro

La dottrina di Platone intorno alla virtù, non è altro infatti, se non il progressivo sviluppo, di continuo più largo e sicuro, di questo concetto, che la volontà di fare il bene è scienza del bene, che quindi la virtù è scienza, sebbene scienza non insegnabile in senso assoluto: scienza cioè che è una cosa sola con la potenza dell'organizzazione intellettuale; — concetto che si confonde, insomma, con quello che conoscenza è volontà e che il modo con cui si conosce è il modo con cui si vuole.

Dopo un primo accenno, nel *Lachete,* alla possibilità che il valore, parte della virtù, consista nella conoscenza di ciò che è temibile e di ciò che non lo è; dopo un altro accenno (tosto disperso dai giuochi di parole dei sofisti) nell'*Eutidemo* al fatto che « la rettitudine e la buona sorte sia la scienza quella che le cagiona », e al quesito « se la si possa insegnare o non la si possa la sapienza » (1), la questione comincia ad essere più ampiamente posta nel *Protagora,* nel quale, come è notissimo, mentre sul principio il sofista afferma l'insegnabilità della virtù e Socrate tratta ironicamente questa affermazione, poi, alla fine, è Socrate che contro Protagora conduce avanti la dimostrazione che il vizio deriva da una certa forma di conoscenza (sbagliata) e la virtù da una cert'altra

giustificatrice. La nostra volontà cieca e profonda, insomma, si traduce per noi in ragione o conoscenza, e sotto questo aspetto soltanto ci si rivela.

Che se poi asserendo, che si conosce secondo si vuole, si intende significare che noi ci proponiamo consapevolmente di vedere le cose secondo vogliamo, che abbiamo risolto di avere una certa volontà, e che a questa volontà ci industriamo, con molteplici espedienti psichici, di piegare e conformare la nostra conoscenza; in questo caso è chiaro che precede un fatto iniziale di *conoscenza*: quello che è un bene volere in una certa guisa.

(1) Cap. X, trad. Bonghi.

forma (retta), sicchè, ad esempio, la viltà è la conoscenza (errata) che sia temibile qualche cosa che non lo è, ossia è l'« ignoranza di quel che sia e non sia temibile », e il coraggio è invece di quel che sia temibile o no la conoscenza giusta, ovvero « la sapienza di ciò che sia e non sia da temere » (1). Il concetto, in ciò contenuto, che conoscenza è volontà, si presenta, già a questo punto, così chiaro e fermo in Platone, che egli risolutamente respinge quell'opinione, la quale ha sempre servito a combattere più direttamente quel concetto, che cioè si possa fare il male, scorgendo che esso è tale, ma perchè ci si lascia vincere dalla tentazione del piacere (*video meliora*, ecc.); e afferma essere « discorso ridicolo », il dire « che l'uomo spesso conoscendo che il male è male, pure lo fa, quantunque gli sia lecito non lo fare, tirato da piaceri e sbalordito; e poi per opposto dire, che l'uomo conoscendo il bene non lo vuol fare, per via dei piaceri del momento, soprafatto da essi » (2); mentre la verità è che « nessuno il quale sappia o creda che ci siano cose migliori di quelle che egli fa, e le può anche, non di meno fa queste, potendo le migliori; e il lasciarsi vincere non è altro che ignoranza, nè il vincersi altro che sapienza » (3); — ossia sempre si fa, facendo ciò che altra volta, o ad altri, apparisce come male, quello che in quel momento la propria ragione scorge come « da farsi », o migliore · cioè, ancora una volta, si vuole secondo si conosce, e non si può volere che così.

Ma, dopo aver in tal modo stabilita la proposizione (la quale a quella più ampia dell'identità di conoscenza e volontà sta come la parte al tutto) che la virtù è

(1) Capo XXXIX, trad. BONGHI.
(2) Cap. XXXVI, trad. BONGHI.
(3) Cap. XXXVIII, trad. BONGHI.

scienza, il *Protagora* termina, come ognun sa, col rilievo della contraddizione con sè medesimi in cui si erano rispettivamente posti i due interlocutori e col riaffacciarsi del problema se la virtù si possa o no insegnare (1). E si può dire che tutto il resto della opera platonica consista nello sforzo di risolvere il problema che la fine del *Protagora* poneva, nello stabilire cioè in qual rapporto il fatto che la virtù è scienza stia con la questione della possibilità d'insegnarla o no.

Questo sforzo incomincia col *Gorgia*. Nel *Protagora* l'identità di conoscenza e volontà è presentata sotto il seguente aspetto: la conoscenza è volontà virtuosa, il vizio è conoscenza sbagliata, non conoscenza, ignoranza. Ma se taluno dal vizio o dal delitto non ricava che avvenimenti per lui costantemente fortunati, e non sente neppure alcun rimorso interiore, come si può dire che per costui il vizio o il delitto siano stati conoscenza sbagliata, e che egli, non ricavandone alcuna conseguenza dannosa, nè sentendone alcun rimorso, possa mai riconoscerla come sbagliata? Questo l'ostacolo che, con l'esempio di Archealo, solleva Polo in principio del *Gorgia*, e che sostanzialmente è lo stesso di quello sollevato da Glaucone e Adimanto in principio della *Repubblica*. Da questo ostacolo prende le mosse Platone per stabilire un concetto del bene e della felicità diverso da quello misurato dagli effetti delle azioni; un concetto fondato invece sul come l'individuo « stia a coltura della mente e a giustizia » perchè (afferma Socrate) « uomo o donna, buoni ed onesti che sieno, io li dico felici, ma misero stimo chi sia ingiusto e malvagio » (2). E l'argomentazione,

(1) Cap. XL.
(2) *Gorgia*, cap. XXVI, trad. FERRAI.

che di qui parte, conclude, dopo la confutazione di Callicle, con la separazione del piacere dal bene e con lo stabilire che è « per il bene che s'hanno da fare le altre cose ed averne piacere, ma non già per il piacere il bene » (1); che « un certo bell'ordine che è insito in ogni cosa e che di ogni cosa è proprio, rende buona qualunque delle cose che esistono »; che l'anima « che abbia in sè quel bell'ornamento che le è proprio, è preferibile a quella che tale ornamento non abbia » ed è ben regolata, saggia buona; sicchè « è grande necessità..... che il giusto sia giusto e prode e pio e da ben uomo, infine, e, che l'uomo da bene, bene e onestamente operi ciò che opera, e, perciò che bene opera, sia felice e beato, e misero all'incontro chi sia tristo ed operi ogni male » (2).

Qui, adunque, al concetto di conoscenza come costitutiva della virtù, viene ad aggiungersi, in confronto del *Protagora*, un'importante determinazione. — Nel *Protagora* la virtù era meramente la conoscenza consistente nel saper misurare esattamente e prudentemente calcolare gli effetti delle azioni. Ma una tale conoscenza (si osserva nel *Gorgia*) poichè talora il delitto procura una vita avventurata e scevra di rimorsi, non coincide con la conoscenza virtuosa, ma invece, talvolta, coincide col vizio. Quand'è che la conoscenza assicurerà la virtù, coinciderà con questa, costituirà con essa una cosa sola, sarà la virtù? Quando, in precedenza, la mente sia così costituita da conoscere come utili e piacevoli solo le azioni buone, e come dannose e ripugnanti le cattive, sicchè le prime siano, per sè, sentite da essa come « da farsi » e le seconde no. In questo caso, e in questo soltanto, quand'anche le azioni cattive procurino fortune e vantaggi esteriori,

(1) Cap. LV (id.).
(2) Cap. LIII (id.).

saranno sempre sentite e conosciute come da non farsi, perchè arrecheranno per sè a una mente cosiffatta un dolore e una ripugnanza più grandi di tutti i beneficî esteriori che esse apporterebbero. E così nel *Gorgia*, quella conoscenza che è virtù assume nettamente l'aspetto, non più della semplice « scienza della misura » delle conseguenze dei nostri atti, ma quello di tale scienza, in quanto sia preceduta, informata, determinata da quell'atteggiamento fondamentale del nostro spirito, da quel modo di scorgere le cose ed il mondo, da quella costituzione della nostra mentalità, per cui possediamo l'ordine interno, la saggezza, la bontà, per cui siamo buoni, e tali essendo, troviamo giovevoli e piacevoli solo le azioni buone, nè facciamo il bene per il piacere, ma cerchiamo il piacere per il bene e lo troviamo nel bene.

Questo concetto, essenzialmente intellettualistico, della morale, non scompare più in Platone, anzi tutta l'etica platonica non ne è che la conferma, lo sviluppo, l'approfondimento. Si coglie esattamente la linea fondamentale della *Repubblica* rilevando che in essa i custodi dello Stato sono identificati da un lato ai virtuosi, dall'altro ai filosofi, e quindi, i filosofi ai virtuosi. Da un lato, infatti, devono formar parte della classe dirigente dello Stato, solo coloro che abbiano da natura sortito un'indole atta a ciò (1); nei quali un'accurata educazione, solo ad essi destinata, abbia saputo sviluppare l'innata eccellenza dell'animo (2) e che, mediante speciali provvedimenti e cure (come la comunione dei beni, delle donne e dei figli, e i congiungimenti sapientemente regolati) siano mantenuti liberi da cupidigie e passioni incompatibili con la virtù, e posti in grado di trasmettere la loro buona natura ai

(1) *La Rep.*, Libro III.
(2) L. III e IV.

discendenti (1). Ed è, ancora, soltanto una piccola frazione di questa cerchia già ristretta, quella cioè che abbia dato sicura prova di sè per buona parte della vita. che costituisce la categoria dei veri depositari di quella conoscenza retta di cui consta la virtù, e deve formare la classe dei magistrati, alla quale corrisponde veramente ciò che nell'individuo è la ragione, mentre alle classi inferiori (artieri, contadini, mercenari, gente dedita ai guadagni) corrisponde ciò che nell'individuo sono le cupidigie (2). — I custodi dello Stato sono, dunque, i virtuosi. Ma, dall'altro lato, allorchè si indaga se un tale Stato sia possibile, col rispondere che possibile diverrebbe se si affidasse il governo ai filosofi, ovvero si determinasse la classe dirigente ad abbracciare la filosofia (3), si viene ad identificare i custodi ai filosofi. E, per conseguenza, i filosofi risultano tutt'uno coi virtuosi. Infatti la ricerca del « come abbia ad essere di necessità naturato chi sia per riuscire onest'uomo », mette capo a stabilire che egli deve saper partecipare « alla vera filosofia » (4), la quale consiste nel potere « attingere a ciò che sempre e al medesimo modo è » (5), il che non sanno se non i pochi, mentre la moltitudine, la quale scorge il molteplice, ma non l'essenza unica (molte belle cose, ma non il bello in sè) è impossibile che sia filosofia (6). E poichè l'obbietto della più alta cognizione è l'idea del buono (7), così è il sapersi affissare in questa che costituisce nell'istesso tempo e la filosofia e la virtù. Nè tale capacità deriva dall'istruzione, come dicono

(1) L. IV e V.
(2) L. IV, cap. VI-XVI.
(3) L. V, cap. XVIII.
(4) L. VI, cap. V.
(5) L. VI, cap. I (id.).
(6) L. VI, cap. VIII.
(7) L. VI e VII.

coloro che fanno professione di questa, i quali affermano « che quando non v'è scienza nell'anima, essi ve la infondono, come chi rende a ciechi la vista ». Invece quel sapersi affissare nell'idea del buono, che è filosofia e virtù, deriva da una potenza e da « uno istrumento » innati in ciascuno, ed è in grazia di questi che i pochi capaci di tanto sanno volgersi con tutta l'anima da ciò che diviene a ciò che è, fino a contemplare « il supremo splendore dell'essere... che è il buono » (1).

Con questa identificazione dei filosofi ai virtuosi, mediante il termine medio comune dei custodi dello Stato, Platone, ampliando il concetto del *Protagora*. e procedendo oltre sulla traccia segnata nel *Gorgia*. viene a chiarire che la virtù è quella conoscenza, a cui va dato propriamente il nome di filosofia, cioè quella innata forza di pensiero, quella potenza di costituzione mentale, che rende suscettibili di conoscere che il sommo bene è la virtù e di immedesimarsi in questa verità così da saper scorgerla e averla sempre chiara e ferma dinanzi, attraverso i mille veli che vi stendono sopra la vita ed il mondo e sotto le mille appariscenti confutazioni che la vita e il mondo le infliggono (2). — Ma nelle *Leggi*, dopo essersene aperta la via con la dimostrazione, data nel *Teeteto*,

---

(1) L. VII, cap. IV (trad. FERRAI).

(2) Questo senso in cui per Platone la virtù è scienza è bene chiarito dalle parole di Cicerone : « Maxime vero virtutem cognitio confirmat, percipi et comprehendi multa posse. In quibus solis inesse etiam scientiam dicimus ; quam, nos non comprehensionem modo rerum, sed eam stabilem quoque atque immutabilem esse censemus : itemque sapientiam artem vivendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam » (*Acc. Ant.*, VIII). E il Ficino dilucida il significato di scienza, nel senso in cui Platone applica questa parola alla virtù, come « divinarum rerum certa ratione comprehensio » (*In Theet., Epitome*).

che non ogni uomo è la misura delle cose, ma solo « il più sapiente, sì, è misura » (1), Platone corona il suo edificio etico col subordinare definitivamente (2) il piacere al giudizio che circa la bontà dell'azione pronuncia l'« anima migliore » (3), ossia la ragione quale essa si esprime e si incarna negli spiriti più elevati; sicchè lo sforzo dell'educatore e del legislatore dev'essere quello di far trovar piacere in ciò che è stato giudicato buono da chi possiede la ragione più solida ed alta, e l'educazione consiste « nell'attirare e condurre i fanciulli verso quella ragione che, dichiarata retta dalla legge, venne approvata come veramente retta dal consenso dei vecchi più saggi ed esperimentati » (4). Se non che non è già più per virtù propria che, nelle *Leggi*, il più sapiente, l'anima migliore, è misura. È solo in quanto essa è il veicolo della Ragione suprema, in quanto in essa si è umanato qualche frammento di quella virtù che, nella sua totalità, ha sede soltanto nella natura divina (5). Poichè, a questo stadio del pensiero platonico, non è più l'uomo, ma esplicitamente la Ragione suprema o Dio, che è la misura delle cose, che possiede, cioè, ed infonde nell'uomo, la vera conoscenza morale. « Deus profecto nobis rerum omnium sit mensura, multoque magis quam quivis, ut ferunt, homo » (6).

Così adunque, lungo tutto lo svolgimento del pensiero platonico la virtù è sempre conoscenza. È nel *Protagora*, mera conoscenza comune e individuale degli effetti delle nostre azioni. Ma poichè, come si obbietta in principio del *Gorgia* e poi della *Repubblica*,

(1) Cap. XXVI (trad. Bonghi).
(2) *Le Leggi*, Libro I e II.
(3) Id., L. II, 663.
(4) *Le Leggi*, L. II, 659.
(5) Id., L. X, 906 (ediz. Didot).
(6) L. IV, 716 (trad. Marsilio Ficino).

tale conoscenza non coincide sempre con la conoscenza virtuosa, bensì talora, anzi spesso, con la viziosa, si è costretti a cominciar a riporre (come si fa nel *Gorgia*) quella conoscenza che è virtù in un certo connaturato modo di essere della mente. Tale modo di essere si dispiega nella *Repubblica* come l'attitudine filosofica, l'innata potenza mentale, che rende capaci di affissarsi nell'idea del Bene, cioè di conoscere in modo chiaro e fermo che il sommo bene è la virtù. E infine nelle *Leggi* quella conoscenza che è virtù diviene chiaramente la conoscenza che possiede la Ragione suprema, conoscenza che si esprime mediante i più perfetti organi umani di questa (i vecchi, gli esperimentati, i legislatori) e a cui la Ragione suprema medesima obbliga mediante le leggi ad inchinarsi ogni particolare, individuale, capricciosa conoscenza diversa.

Ma è appunto perchè, per Platone, la conoscenza è volontà anzitutto sotto l'aspetto che la conoscenza *vera* è conoscenza virtuosa, e il vizio è mancanza di conoscenza, ignoranza, impossibilità di comprendere; e perchè, almeno da principio, per lui (come per Kant) la ragione è virtù e l'immoralità è non-ragione; è per questo, che Platone proclama costantemente (e tale è pure, in forza delle medesime premesse, il pensiero di Kant) l'involontarietà del male (1). Se l'uomo è ragione, se il suo « vero *io* » (come Kant direbbe) è unicamente ragione, e ciò che non è ragione proviene dal di fuori del suo « vero *io* », e, se d'altra parte, la ragione è il bene, mentre il male è non-ragione; il male proviene da una sfera diversa dal « vero *io* » umano, è volontà di qualche cosa di diverso dall'uomo (= ragione = bene) è, per l'uomo e rispetto all'uomo,

---

(1) *Protagora*, cap. XXXI; *Timeo*, cap. XLI; *Leggi*, Libro V, 731, I, IX, 86; *Rep.*, L. III, cap. XIX.

involontario. E quindi vi sono bensì, per Platone atti volontari che, in quanto atti, sono malvagi, e quindi punibili. Ma essi sono volontari *in quanto atti,* non *in quanto malvagi.* Volontario è l'atto come tale, involontaria la direzione dell'intenzione. L'omicidio deliberato è atto volontario, ma chi lo compie non commette un'ingiustizia volontaria, nel senso che non uccide *per* essere ingiusto o con la *conoscenza* di esserlo (1).

La virtù è, adunque, per Platone, sempre scienza o conoscenza, ma finisce per essere tale nel senso di potenza intellettiva. Essa è, anzi, sempre, come nel *Protagora,* scienza della misura degli effetti delle azioni, ma è la scienza di tale misura che possiede la valutazione delle azioni che fa, non lo spirito individuale o soggettivo, ma l'Assoluto o Dio. Essa è sempre, altresì, identità del bene col piacere, ma quella identità che ha luogo in esso Spirito assoluto o Dio, il piacere del quale soltanto è il bene, ed è perciò appunto che prima va stabilito quello che è bene (ossia piacere per la Ragione suprema) e poi questo deve diventare piacere anche per l'individuo. — Ma poichè in tutto ciò campeggia sempre l'idea che la virtù è conoscenza nel senso di modo fondamentale con cui una certa natura di mente scorge le cose, di modo con cui una certa costituzione mentale conosce, di quella intelligenza, di cui si parla nel *Fedone,* che è la « retta moneta » con la quale « si vende davvero e si compra ogni cosa, e coraggio e temperanza e

(1) Cfr. FOUILLÉE: *La Philosophie de Platon.* Paris, 1869, vol. I, Libro VIII, cap. I, § II; GOMPERZ: *I Pensatori Greci* traduz. francese di A. REYMOND, Alcan, 1909, vol. II, pag. 693; FRACCAROLI: *Prolegomeni alla traduzione del Timeo.* Torino, 1896, pag. 17; RITTER: *Storia della Filosofia Antica,* lib. XIII, sez. II, cap. V.

giustizia, ed insomma ogni virtù vera » (1); — così il percorso del pensiero etico platonico, dal *Protagora* alle *Leggi*, finisce per ricongiungersi ai concetti espressi nel *Menone* dove risulta « che, se la virtù è in alcuno, ella è per fato divino » (2).

Epperò la volontà virtuosa che dapprima per Platone è semplicemente *la* conoscenza, termina con l'essere manifestamente una *certa* conoscenza, quella conoscenza cui egli dà il nome di filosofia, cioè una dote intellettuale sortita da natura, una fondamentale attitudine mentale per cui si conosce virtuosamente; conoscenza, adunque, che l'educazione non può procurare (3), ma solo dove già esiste, rischiarare e raffermare, e che (come conferma il mito di Er (4), da Schopenhauer giustamente rivendicato a sostegno dello sviluppo da lui dato alla dottrina kantiana circa il carattere noumenico ed empirico) (5) deriva da una scelta extratemporale nelle sue linee fondamentali definitiva e immutabile.

VI.

Non è meraviglia che se, sotto forma del pensiero che la virtù è scienza, ossia organica capacità intellettuale di conoscere rettamente e filosoficamente, la identità di conoscenza e volontà è così esplicita in Platone, noi ritroviamo tale identità anche in filosofi

---

(1) Capo XIII, trad. BONGHI.
(2) *Men.*, cap. XL-XLII (trad. ACRI).
(3) « On n'apprend pas aux hommes (scrisse anche Pascal. *Pensées*, Sec. II, 68, ed. Brunschvicg) à être honnêtes homme et on leur apprend tout le reste... Ils ne se piquent de savoir que la seule chose qu'ils n'apprennent point ».
(4) *Rep.*, L. X, cap. XVII.
(5) *Il Fondamento della Morale*, § 10, Avvertenza.

più recenti (1) che sentirono maggiormente l'influsso dell'idealismo di tipo platonico.

Accenneremo al Bruno che nel dialogo terzo della parte seconda degli *Eroici Furori* pone il core (che è ciò che noi chiamiamo volontà) e gli occhi (che sono ciò che noi chiamiamo conoscenza) ad una tenzone, in cui il core si duole che dagli occhi gli derivi l'ardente foco che lo tormenta perchè « veramente l'intendere, il vedere, il conoscere è quello che accende il desìo »; e, d'altra parte la conoscenza (gli occhi) si lamenta che la volontà (il core), convertendo i lumi dati da natura a governo del mondo in fiumi di pianto, offuschi ed alteri con la sua passione la conoscenza stessa. Avviene dunque che « gli occhi apprendono le specie e le proponeno al core, il core le brama, e il suo bramare presenta agli occhi: quelli concepeno la luce, la diffondeno, e accendeno il fuoco in questo; questo, scaldato e acceso, invia il suo amore a quelli, perchè lo digeriscano. Cossì *primieramente la cognizione muove l'affetto,* ed appresso l'affetto muove la cognizione. Gli occhi, quando moveno, sono asciutti, perchè fanno ufficio di specchio e di ripresentatore; quando poi son mossi, son turbati e alterati; perchè fanno

(1) Circa gli antichi ci limiteremo a ricordare l'esplicito intellettualismo etico di Zenone quale Cicerone lo mette in luce. « Quumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas; hic omnes *in ratione ponebat;* quumque illi genera virtutum, quae supra dixi, sejungi posse arbitrabantur; hic nec id ullo modo fieri posse disserebat, nec virtutis usum, ut superiores, ipsum habitum, per se esse praeclarum; nec tamen virtutem cuique adesse, quin ea semper uteretur » (*Acc. Post.*, X). Quest'ultima proposizione è l'ovvia conseguenza del ritenere che la virtù è una connaturata forza di pensiero; è evidente che, ciò essendo, dall'aver sortita la ragione virtuosa proviene la pratica costante del bene. Cioè, non è l'abito morale che fa nascere la virtù, ma la virtù che fa nascere l'abito morale.

ufficio de studioso executore; atteso che con l'intelletto speculativo prima si vede il bello e buono, poi la voluntà lo appetisce, e appresso l'intelletto industrioso lo procura, séguita e cerca ». Insomma, se, una volta accesa, la volontà influisce sulla conoscenza nel senso di indirizzarla ad assicurarle il possesso dell'oggetto bramato, è però inizialmente sempre la conoscenza che accende la volontà, e quindi si vuole perchè e secondo si conosce; ossia, come dice poco prima lo stesso Bruno, « ogni amore procede dal vedere: l'amore intelligibile dal vedere intelligibilmente; il sensibile dal vedere sensibilmente » (1).

Accenneremo al Vico, il quale parte dal concetto che unico è il genere d'assenso che diamo e nella conoscenza (quo rebus contemplandis) e nella volontà (quo rebus in vita agendis); per cui quando taluno nega l'assenso a un dovere, ciò avviene perchè non lo scorge come da farsì, « perturbatione aliqua animi id perspicue faciendum non cernit » (2). La ragione incorrotta conoscerebbe, bensì, soltanto il bene come « da farsi », sicchè la « sapienza eroica » consisterebbe in quel trovar piacere nel bene, che abbiamo già visto dichiarato da Platone, vale a dire sarebbe quella per cui « cum animi voluptate » si vivrebbe « convenienter rationi » (3). Però la natura umana, creata retta da Dio, venne corrotta per vizio dell'uomo (4), e quindi la ragione pura, deviata nella umanità per il peccato originale (5), è diventata quella « sensuum sapientia » che è la « stultitia humana » (6).

(1) *Er Fur.*, parte I, dial. IV.
(2) *De Uno universi Juris Principio et Fine uno — Proloquium (Assumptiones Metaphysicae,* IV).
(3) Id., § 17-19.
(4) Id., § 21-23, 31.
(5) § 31.
(6) Id., § 27.

Sebbene, adunque, la « vis veri » sia la stessa cosa della virtù (cioè si operi il bene in forza del conoscerlo come tale, ossia di conoscere il vero) (1) pure, la natura umana, oramai corrotta, non scorge più nettamente il vero cioè il bene (2). Operare il bene, insiste il Vico, con concetto che, come vedremo, s'accosta a quello fondamentale del Rosmini, non altro vuol dire che riconoscere praticamente (cioè *quum eligis*) quello che si è già riconosciuto teoricamente (cioè *dum metiris*) e nello stesso modo con cui lo si è in quest'ultima guisa conosciuto: ossia nel dare in *rebus actionis* lo stesso assenso che si dà in *rebus cognitionis* (3). Ma la corruzione fondamentale della nostra natura, e la perturbazione della ragione che ne seguì, per cui siamo preclusi « a contemplatione aeterni veri ex mente pura » (4) non consente a tutti di possedere una simile forma di conoscenza. Epperò chi pecca, pecca per ignoranza. « Omnes vel dum peccant, ignorantes peccant. — Omnes igitur peccant ignorantes » (5).

Ed è perciò che, come Platone, Vico respinge il pensiero che si possa fare il male scorgendolo tale, e dichiara falso il detto di Medea *video meliora*, ecc. Il « vedere » in questo caso, noi abbiamo sostenuto, non è un vero « vedere », un vero « sapere ». Infatti, dice Vico, non è vero vedere « nisi verbum *video* cum suo momento accipiatur, quo id verbum verbo *cerno* levius est; nam per affectuum tenebras *video*, non in veri luce *cerno:* igitur invertenda sententia: *si cerno meliora, deteriora non sequor* » (6). È tanto poco,

(1) Id., § 36.
(2) § 35.
(3) Id., § 44, e vedi anche § 52.
(4) Id., § 31.
(5) Id., 68.
(6) Id., § 68.

abbiamo aggiunto, un vero *sapere,* che il vizioso non *sa* neppure, profondamente e con quella stessa evidenza con cui sa che il veleno uccide, che il vizio gli nuoce materialmente, quand'anche a parole dichiari di saperlo. E il Vico dimostra questa verità con l'esempio dei due infermi: se vi fossero (egli dice) due ammalati sitibondi, ad uno dei quali il medico proibisse di bere, predicendogli, se beve, la morte certa, e all'altro dei quali venisse posta innanzi una gelida bevanda in una macchina costrutta in guisa che egli vedesse coi proprî occhi che accostandovi le labbra una scure gli troncherebbe il capo, chi dei due berrebbe? (1). Esempio il quale a comprovare l'identità di conoscenza e volontà giova luminosamente, poichè dimostra in modo tangibile che quando si conosce evidentemente una cosa come male non la si vuole e non la si fa; che quindi il vizioso non scorge mai il vizio come male con la medesima perspicuità con cui i due malati scorgono che il bere è la morte; e che è unicamente perchè non lo scorge come male, perchè non possiede una conoscenza siffatta che gli presenti il vizio come male, che il vizioso vuole il vizio e lo pratica, che, insomma, è vizioso.

V'è appena bisogno di ricordare che l'identità di conoscenza è volontà sta pure alla base del cartesianesimo, come è ovvio, posto che questa filosofia consiste tutta nel farsi guidare dalle idee « chiare e distinte ». Quindi, sebbene Descartes escluda dal suo metodo la morale, professando di voler seguire in ciò le opinioni comuni più moderate, pure quell'identità non poteva non essere da lui espressamente riconosciuta; ed egli avverte quindi che « notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon

(1) Id., § 68.

que notre entendement la lui représent bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi de son mieux, c'est-à-dire pour acquerir toutes le vertus » (1). È vero che l'affermazione esplicita del cartesianesimo è che ognuno può col libero e volontario esercizio del suo intelletto giungere a « bien juger » e quindi ad essere morale, donde il famoso aforisma del Pascal: « Travaillons donc a bien penser: voilà le principe de la morale » (2); ma ciò non sta senza accenni ad un concetto più interamente conforme a quanto noi sosteniamo. — Descartes acconsente, infatti, che « il est, ce me semble, certain que *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate;* en sorte que voyant clairement qu' une chose nous est propre, il est très malaisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir ». Aggiunge bensì che, poichè l'anima non è attenta se non per un solo momento alla stessa cosa, si può approfittare di questo suo distrarsi dalle ragioni che ci fanno conoscere un dato oggetto come bene per insinuare in essa ragioni contrarie. Dice anche (si può dubitare se in conformità con la sua dottrina) che per sapere che un certo fatto è male non occorre scorgere ciò chiaramente, sibbene basta intravvederlo confusamente. Ma la stessa conclusione che egli trae da questa proposizione ci sembra rivelare che il suo vero pensiero sta in piena conformità con la nostra tesi. «Car (egli scrive infatti) si nous le voyons clairment, il nous seroit impossible de pécher pendant le temps que nous le verrions en cette sorte; c'est

(1) *Discours de la Méthode,* IIIme Partie.
(2) *Pensées,* Sec. VI, 347 (ed. Brunschvicg).

pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans* » (1). E quanto a Pascal, il suo stesso pirronismo, la stessa critica demolitrice che egli conduce contro la ragione umana, distrugge la possibilità di fare del « travailler à bien penser » il principio della morale; perchè dimostra che per quanto si lavori e ci si affatichi non si può mai giungere « à bien penser », cioè approdare ad idee che siano, sicuramente e senza oscillazioni e dubbi, « chiare e distinte » : o, in altre parole, dimostra che « chiaro e distinto » appare così il bene come il male. Questo, infatti, in primo luogo e sopratutto, è il risultato della vivacissima e insistente dimostrazione che Pascal, allo scopo di far trionfare la fede sulla ragione, dà della relatività e della fallacia delle nostre idee circa il vero ed il bene (2).

Quanto al Malebranche (mentre ci riserviamo di riferirci in seguito alquanto più ampiamente alla sua dottrina, per le grandi attinenze che essa ha colla nostra tesi) ci limiteremo ad osservare qui come la identità di conoscenza e volontà sia da lui stabilita piuttosto che sotto la forma di conoscenza la quale diviene volontà, sotto quella di volontà la quale diviene conoscenza: forme che, come abbiamo osservato, praticamente si equivalgono, e che, perciò appunto, vedremo or ora entrambe affermate nello spinozismo. L'intendimento, per Malebranche, è interamente passivo e non è che la facoltà di ricevere diverse idee e modificazioni dello spirito. La volontà

---

(1) *A. un R. P. jesuite* (Lettera del maggio 1644, N. 78 dell'edizione Desrez delle *Oeuvres Philosophiques* de Descartes, Parigi 1838).

(2) « Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux. — Nous sommes incapables et de vrai et de bien. — Nous souhaitons la verité, et ne trouvons en nous qu'incertitude ecc. (*Pensées,* Sec. VI, 385; VII, 436 437, ed. cit.).

è il movimento generale impressoci da Dio verso il bene indeterminato e generale. Essa è « une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente »; quindi essa non può determinare le sue inclinazioni se non col portare « l'entendement vers les objets qui lui plaisent » (1). Perciò mentre l'intendimento non fa che percepire, è la volontà che giudica e ragiona « en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui répresent », e per conseguenza è essa sola « qui nous jette dans l'erreur » (2). Sono appunto le inclinazioni della volontà, ossia le passioni, che fanno errare l'intendimento, « parce qu'il reçoit d'elle sa direction » ed è essa « qui le détermine et qui l'applique à quelques objets plutôt qu'à d'autres » (3).

Ora possiamo fin da questo momento rilevare che, comunque, discende ineluttabilmente da queste proposizioni che la volontà si trasforma in conoscenza, sia pure sbagliata, ma conoscenza; che, vale a dire, il nostro desiderio, la nostra passione, diviene per noi la *ragione,* ragione erronea, se si vuole, ma quella che l'azione della volontà determinatrice dell'intendimento, ci fa irrimediabilmente apparire come *ragione.* L'uomo ama sempre gli oggetti « qui sont *ou qui paraissent les meilleurs* » (4), ed è perciò appunto che (come anche noi abbiamo rilevato) « toutes les passions se justifient... Ceux même dont l'imagination est si dereglée qu'ils pensent être transformés en bêtes, trouvent *des raisons* pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles » (5); il che vuol dire, secondo il nostro linguaggio, che il male stesso si trasforma

(1) *De la Recherche de la Verité,* L. I, C. I.
(2) Id. L. I, C. II.
(3) Id. L. IV, c. I.
(4) *Traité de Morale,* P. I, C. III, § 15.
(5) *Rech. de la Ver.,* L. V, C. XI.

in ragione, che anch'esso è ragione, che anch'esso ha sede nella ragione; e già da sè dimostra la fallacia (che illustreremo più innanzi) del tentativo di Malebranche di sostenere che si possa, praticando certi mezzi, giungere a un certo tipo di conoscenza che debba essere, da tutti, in modo uniforme, universale e costante, riconosciuta come la sola ed esclusiva conoscenza retta.

« Voluntas et intellectum unum et idem sunt » (1). « Id unusquisque ex legibus suae naturae necessario appetit vel aversatur quod bonum vel malum esse judicat » (2). Così nel cartesianesimo diventato spinozismo ottiene pieno e preciso riconoscimento l'identità da noi affermata tra volontà e conoscenza. E insieme con essa, lo spinozismo dà completo rilievo al determinismo morale che essa comporta. Vero è bene che per Spinoza colui che si dirige secondo la conoscenza che gli deriva dall'immaginazione e dalle passioni provocate da questa, si dirige secondo una conoscenza falsa, ossia secondo idee inadeguate. Vero è che per lui adeguate (ossia chiare e distinte) sono solo le idee che scaturiscono da quella che, in linguaggio e in senso prettamente kantiano, si potrebbe chiamare la ragion pratica pura (in quanto cioè una cosa sola con la virtù); perchè tale ragione è la nostra vera essenza, e quindi soltanto delle idee che sorgono da essa siamo noi le cause adeguate. Vero è inoltre che per Spinoza, precisamente come per Kant, poichè la libertà consiste nell'ubbidire soltanto alle leggi della propria essenza (3), e poichè la ragione e le idee ade-

---

(1) *Eth.* II, XLIX Cor.
(2) *Eth.* IV, XIX.
(3) *Eth.* I, Def. VII, e v. anche Ep. LVIII : « Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit ». E' il concetto di libertà identico a quello dell'idealismo assoluto classico.

guate che ne sorgono costituiscono la vera essenza dell'uomo, libero « est qui ex solo Rationis dictamini vivit » (1). E vero è infine che Spinoza, per conseguenza, si sforza di asserire che solo le idee adeguate, ossia morali, producono in noi la certezza, costituiscono cioè una conoscenza certa, e in più luoghi esce nell'espressione che gli uomini veggono il meglio e seguono il peggio, e dice anche che « quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur, nunquam tamen ipsum certum dicemus » (2).

Ma d'altra parte, egli afferma costantemente che nulla esiste di contingente, che tutto è necessitato (3), che quindi la volontà umana non è libera (4). Anzi talvolta mette efficacemente in luce come tanto nel seguire la ragione quanto nel seguire le passioni l'uomo sia sempre determinato da quelle che sono le leggi della sua essenza. Così, quando scrive: « Non enim omnes *determinati sunt* ad operandum secundum regulas et leges Rationis.... et nihilominus interim vivere tenentur, seque, quantum in se est, conservare, nempe ex solo appetitus impulsu; quandoquidem *Natura iis nihil aliud dedit;* et actualem potentiam ex sana ratione vivendi *denegavit;* et propterea non magis ex legibus sanae mentis vivere tenentur, *quam felis ex legibus naturae leoninae* » (5); il che significa come solo per coloro che, in via di fatto, sono attivati dalla Ragione (etica) questa costituisce la loro essenza, e solo costoro quindi possono essere mossi dalle leggi che da essa sorgono; mentre per gli altri è innaturale ed assurdo il pensare che ciò possa accadere. Sicchè la oscurità e le difficoltà che avvolgono

(1) *Eth.* IV, LXVII Dem.
(2) *Eth.* II, XLIX Scolio.
(3) V. l'ultima parte dell'*Eth.* II.
(4) *Eth.* I, XXXII; II, XLVIII, III, II Scolio.
(5) *Tract. Teol. - Pol.,* XVI.

su ciò la dottrina spinoziana non possono essere appianate se non ritenendo che le idee inadeguate (le quali in quei modi degli attributi di Dio che noi siamo, provengono pure da Dio, anzi sono in Dio vere e adeguate, e inadeguate solo rispetto a noi, ma anche per noi si concatenano con la stessa necessità delle adeguate) (1), che le idee inadeguate, diciamo,appariscano inevitabilmente a colui che vive nell'ambito della conoscenza da esse fornita, come vere e adeguate, talchè questa risulti per lui la *vera* conoscenza. Ciò è tanto vero che Spinoza dichiara «nos nihil cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra id bonum vocamus quod cupimus» (2); proposizione che si volle (3), ma non è, contradditoria con quella che afferma l'identità tra conoscenza e volontà; e non lo è, per ragioni più addietro accennate (4); essa significa, cioè, che il nostro desiderio, la nostra volontà profonda colorisce la nostra conoscenza, ci si rivela come conoscenza, diventa tale nostra conoscenza, sicchè ciò che desideriamo è anche ciò che *conosciamo* come buono, e la conoscenza che le passioni ci danno è quindi l'unica che possiamo avere finchè siamo sotto l'impero di esse. — Tanto è vero, inoltre, che il sistema di Spinoza non può comprendersi se non ammettendo che le idee inadeguate appariscano però adeguate a colui in cui esse esistono, che alla questione se si possa persuadere alla virtù colui con la cui natura si convenga «libidinibus obtemperare et scelera perpetrare», Spi-

---

(1) *Eth.* II, XXXVI.

(2) *Eth.* III, XXXIX Scolio.

(3) Così l'Höffding scrive: «Quindi la volontà non è più identica alla conoscenza, e tanto meno è una conseguenza di essa, ma è invece la conoscenza che è dipendente dalla volontà» (*Storia della Filosofia Moderna,* trad. Martinetti, Torino, Bocca, 1906, I, p. 311).

(4) V. retro pag. 271, nota 2.

noza risponde che « is qui clare videret, se scelere patrando revera perfectiore et meliore vita vel essentia, quam virtute sectando, posse frui (e, come abbiamo dimostrato, ogni vizioso, nel momento in cui cede al vizio, vi cede *perchè* vede *chiaramente* così) is etiam stultus foret, si illa non faceret. Nam scelera respectu istiusmodi naturae humanae perversae virtus essent » (1). E infine tanto è inevitabile l'interpretazione da noi sostenuta di questo punto dello spinozismo, che la conoscenza veramente adeguata, quella per cui l'uomo si scorge non più come individuo separato, ma come un modo dell'attributo divino, e in tale pensiero trova la pace suprema, questa conoscenza è Dio stesso che la realizza e la possiede nei pochi di noi che la raggiungono. Essa è opera sua, non nostra, poichè tale conoscenza è quella che Spinoza chiama la Beatitudine, la quale è poi « mentis amor inctellettualis erga Deum »; e questo amore, alla sua volta, è « ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis, explicari potest » (2). È insomma, l'amore per sè stesso che Dio realizza in coloro di noi in cui *egli* immette ed attua una cosiffatta conoscenza. E poichè questa « Beatitudo non est virtutis premium, *sed ipsa virtus;* nec eadem gaudemus, quia libidine coercemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus » (3), ne deriva in conclusione, che è quando Dio, amando sè stesso sopra ogni cosa in quel modo d'un suo attributo che è lo spirito nostro, impronti in noi una tale conoscenza di sè, ossia una conoscenza perfettamente adeguata, è allora che noi,

---

(1) Ep. XXIII.
(2) *Eth.* V, XXXVI.
(3) *Eth.* V, XLII.

e solo per questo che Dio ci ha dato tale conoscenza perfettamente adeguata, superiamo naturalmente le passioni perchè non le *conosciamo* più come bene, e quindi siamo perfettamente virtuosi. — E tutto ciò equivale esattamente al concetto platonico che la virtù si ha quando l'anima sia dotata d'una siffatta conoscenza, possegga una tale capacità intellettiva, da saper girarsi a contemplare « il supremo splendore dell'essere » (1).

Per giungere con questa rapida rassegna fino a colui che, nel mondo del pensiero filosofico europeo, ci conduce, oltre il cartesianesimo, sulle soglie del kantismo, accenneremo anche al Leibniz il quale riconosce nettamente la « détermination intelligible de la volonté par ce qui est dans la perception et dans l'entendement » (2). Osserva egli pure contro il *video meliora,* ecc. « que la volonté suit le plus grand bien ou qu'elle fuit le plus grand mal qu'elle sent » (3). E fa giustamente notare che quando sembra che il ragionamento conduca a concludere per il bene, mentre poi si opera il male, è che « on raisonne souvent en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit » e « cette connaissance ne saurait toucher » perchè è una conoscenza « sans idées expresses ». Perciò constata che « si nous préférons le pire, c'est que nous sentons le bien qu'il renferme, sans sentir le mal qu'il

(1) Confutando Spinoza, senza nominarlo, il Malebranche avverte che il Dio spinoziano è « injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie... un Etre infiniment parfait composé néanmoins de tous les desordres de l'univers » (*Entr. sur la Mét.,* IX. § II) : tanto è vero che sempre fu avvertito, come per Spinoza, anche nel peccato e nel disordine v'è Dio e la sua volontà. Ciò è empietà », per Malebranche. Se poi il Dio di Malebranche sia qualcosa di diverso, vedremo più innanzi.

(2) *Nouveaux Essais sur l'Entendement,* Libro II, C. XXI, § 48.

(3) Id., § 35.

y a, ni le bien qui est dans la part contraire. Nous supposons et croyons, ou plutôt nous récitons seulement sur la foi d'autrui ou tout au plus sur celle de la mémoire de nos raisonnements passés, que le plus grand bien est dans le meilleur parti ou le plus grand mal dans l'autre. Mais quand nous ne les envisageons point, nos pensées et nos raisonnements, contraires au sentiment, sont une espèce de psittacisme, qui ne fournit rien pour le present à l'esprit » (1). E in conclusione « nous ne voulons à la verité que ce qui nous plait, mais par malheur ce qui nous plait à present est souvent un vrai mal, qui nous déplarait, si *nous avions les yeux de l'entendement ouverts* » (2).

Dopo aver così riconosciuto l'identità di conoscenza e volontà, Leibniz si sforza di salvare la libertà. Il suo concetto fondamentale è che non esiste la libertà di indifferenza e che il caso dell'asino di Buridano è impossibile perchè l'universo non è mai « mi-parti, en sorte que toutes les impressions soient équivalentes de part et d'autre » (3). La libertà invece consiste precisamente nell'essere determinati dal « dernier résultat que nous avons formé dans notre propre esprit, selon que nous avons jugé du bien et du mal d'une certaine action » (4). E questo ultimo risultato, questa « prevalence des biens aperçus, incline sans nécessiter, quoique tout considéré, cette inclination soit determinante et ne manque jamais de faire son effet » (5).

In sostanza, adunque, non consistendo per Leibniz la libertà nell'agire senza motivi perchè ciò è impossibile, e, in ogni caso, pazzesco, essa consiste nel

(1) Id., § 35.
(2) *Essais de Théod.*, § 289.
(3) Id., § 307.
(4) *Essais sur l'Ent.*, id., § 48.
(5) Id., § 49.

determinarsi da sè, secondo la propria natura. « La substance libre se determine par elle-même, et cela suivant le motif de bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la necessiter » (1). Il cattivo opera il male per determinazione propria, per sua spontaneità, per volontà e colpa sua. E quindi la prescienza in Dio non è ciò che determina l'uomo all'azione; Dio cioè prevede quello che l'uomo, determinandosi secondo la propria volontà, spontaneamente sceglierà; come (si potrebbe esemplificare) chi conosce a fondo una persona può prevedere ciò che essa farà in date circostanze, sebbene tale persona agisca in queste per determinazione propria e non già determinata dalla prescienza dell'altro.

Se esistono i cattivi e i viziosi, se c'è il male, questo accade non perchè ciò sia *direttamente* voluto da Dio, ma solo perchè quel tanto di male che esiste è compreso nel piano del mondo migliore possibile scelto da Dio. Dio vuole soltanto tale maggior bene possibile ed è solo indirettamente che egli, non già vuole, ma ammette il male che in quel sistema del maggior bene è implicato. « Lorsqu' un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la region des possibles l'idée d'un tel homme, entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix était demandé par la plus grande perfection de l'univers, et où les defauts et les pechés ne sont pas seulement châtiés, mais encore réparés avec avantage, et contribuant au plus grand bien » (2).

---

(1) *Essais de Théod.*, § 288.

(2) Id., § 350. Chi dice, come fa, insieme con Leibnitz, il Gioberti (*Nuova Protologia*, ed. cit. II, 405-7) che Dio, poichè non *vuole*, ma solo *permette* il male, non è responsabile del male, commette un evidente sofisma, poichè l'onnipotente che *permette* un fatto *consente* che esso sia, *ossia ne vuole* l'esistenza, la quale, se l'onnipotente *volesse*, potrebbe non essere.

Questa libertà è, in fondo (come quella dell'idealismo assoluto classico) unicamente il determinarsi da sè, secondo la propria natura, e senza influenze a questa estranee. È *da sè,* adunque, che il cattivo, per Leibniz, si determina al male. Ma siccome la sua opera cattiva entra nel piano del mondo scelto da Dio, è impossibile evitare la conseguenza che il cattivo, quand'anche sia tale spontaneamente e proprio perchè questa è la sua volontà, pure *non può non essere* cattivo, anzi *deve* esserlo, ha *il dovere* di esserlo, perchè la sua azione cattiva è necessaria ad adempiere pienamente il piano scelto da Dio (1).

---

(1) Ciò risulta chiaramente dal dialogo del Valla col riassunto e la continuazione del quale il Leibniz chiude gli *Essais de Théodicée* e ne riespone il pensiero. Supponiamo (dice il Valla) che Sesto Tarquinio si sia recato a consultare l'oracolo d'Apollo e che questi gli abbia profetizzato i suoi delitti e le sue disgrazie. Tarquinio non poteva certo dire ad Apollo: sei tu che mi costringi ad essere superbo, adultero e traditore della patria, col prevederlo. D'altra parte al suo asserto: non farò nulla di ciò, Apollo avrebbe risposto: non sono un mentitore; tu farai tutto quello che ho detto. Se Tarquinio avesse insistito: ma non sono forse libero? non è forse in mio potere seguire la virtù? Apollo avrebbe replicato: non sono io, ma Giove, che fa ciascuno quale è; egli ti ha dato un'anima cattiva; tu agirai conforme alla tua natura, e Giove ti punirà. — Qui termina il Valla, e continua il Leibniz. Tarquinio va da Giove e gli dice: Perchè mi hai condannato ad essere cattivo? cangia il mio cuore, o riconosci che la colpa è tua. Giove risponde: sta bene, abbandona Roma e l'idea del trono e avrai un altro destino. Ma allora Tarquinio rifiuta di rinunciare alla speranza della corona, e si diparte dal Dio. — Ecco dunque che Tarquinio deve imputare le sue sventure alla sua cattiva volontà. Ma a questo punto Teodoro, il gran sacrificatore, osserva a Giove: però dipendeva da te il dargli un'altra volontà. Giove allora invia Teodoro a Pallade per spiegazioni. E Pallade gli mostra un numero infinito di Tarquinii ideali, tutti, in diversa misura, più buoni del Tarquinio reale. Ma ognuno di essi fa parte indissolubile d'uno degli infiniti mondi possibili. Optare per un Tarquinio più buono vuol dire optare per tutto quel mondo possibile che lo contiene in idea. E Teodoro, potendo per concessione del Dio,

Ma, tra i successori di Kant, una considerazione particolare merita la dottrina del Rosmini, il quale, pure adottando il concetto che la conoscenza è volontà, è il pensatore che ha fatto lo sforzo più acuto e poderoso per separare quel concetto dal determinismo morale che ne è la sua evidente conseguenza.

Il Rosmini ammette esplicitamente che tutte le azioni umane sono determinate dal motivo prevalente, cioè dalle affezioni, o, com'egli dice, dall'*amor pratico*, dato il quale l'azione deve necessariamente seguire. In che cosa può adunque consistere (egli si domanda) la libertà? E risponde: noi non siamo liberi nel volere le azioni indipendentemente dall'amore di esse, ma siamo appunto liberi di amarle o non amarle. Siamo signori delle azioni unicamente perchè siamo signori dei nostri affetti.

Ma, veramente constatiamo anche che di questi non siamo direttamente padroni. Se consideriamo (conosciamo) una cosa come cattiva non possiamo non odiarla, se la consideriamo, ossia conosciamo, come

---

vedere l'insieme di ciascuno di questi mondi, scorge che il mondo che è nel suo insieme migliore è precisamente quello di cui fa parte il cattivo Tarquinio realmente esistente. — Così termina il Leibniz; ma si potrebbe continuare e far dire a Tarquinio: il male che compio io lo devo compiere perchè la volontà cattiva mi fu data da Giove, sia pure come elemento indispensabile del miglior modo possibile. Sebbene Giove abbia voluto nel complesso il maggior bene, per quanto in particolare mi riguarda egli ha voluto il male. Io sono uno degli inevitabili nèi del suo mondo, ma non posso non essere un nèo. Anzi, io devo accettare con sicura coscienza il mio fato e compiere il male col preciso senso che eseguendolo io contribuisco a realizzare il piano di Giove e quindi adempio il mio dovere. Compiere il male è veramente il mio dovere, perchè se, per negata ipotesi, io potessi non compierlo, trarrei all'esistenza un Tarquinio *migliore*, ma con esso il mondo nell'insieme *peggiore* che vi è connesso. Io *devo* adunque compiere il male appunto perchè si realizzi il maggior bene possibile.

buona, non possiamo non amarla. L'affetto, adunque, promana in modo necessario dalla precedente *stima pratica* (o conoscenza) che facciamo delle cose. « Non è dunque nè pure sui proprî affetti, sull'amore e sull'odio, che si eserciti immediatamente la libertà dell'uomo; ma l'oggetto primo, immediato e proprio di questa libertà è la stima o il *giudizio pratico,* che l'uomo porta sugli oggetti contemplati dalla sua mente; ed è in questo primo atto, che conviene cercare la natura e le leggi della libera volontà ».

Ora, la cognizione diretta che si ha delle cose, cioè le prime idee che si acquistano di queste, non è neppur essa volontaria, ma necessaria, perchè non avendo noi prima di acquistare queste idee alcun interesse che ci spinga a volerle piuttosto ad un modo che ad un altro, le percepiamo passivamente e quali si presentano.

Ma acquistata questa cognizione diretta di una cosa, posso riflettere su di essa, *riconoscere* pienamente ed interamente quale è nel suo ordine l'essere di ciò che già *conosco; ossia,* come direbbe il Vico, dare *quum eligo* o in *rebus actionis,* il medesimo assenso che dò *dum metior,* o in *rebus cognitionis.* E questo pensa il Rosmini, è atto deliberato e soggetto immediatamente alla mia libera volontà.

Unicamente in ciò, in quest'atto di riconoscimento, sta per il Rosmini la libertà. « Questo affissarsi colla riflessione in un oggetto cognito per sentirne i suoi pregi, questo vagheggiarlo è un atto volontario dello spirito, col quale egli illumina a sè stesso l'oggetto, lo percepisce più vivamente, accomodandosi quasi direi a ricever meglio l'impressione di quella specie; e così in ragione della luce che si accresce su quell'oggetto e sui pregi suoi, s'egli è a' pregi in che più la riflessione s'affissa, attinge la volontà un grado sempre maggiore di diletto, e questo diletto crescendo

trapassa in vero innamoramento, e ad un grado sempre maggiore si leva poi questo suo innamoramento. Essendo dunque tutte le idee prime, nelle quali conosciamo le cose, egualmente fredde, e mandando a noi una luce ancor tenue e proporzionata, la volontà rimane perfettamente libera, e il primo atto di questa volontà ha per iscopo o di riconoscere i pregi della cosa o di disconoscerli. Se muovesi la volontà a fine di *riconoscerli,* ella si affissa colla riflessione nella cosa cognita, e con questo affissarsi fa sì che i pregi della cosa operino vivamente sopra di lei, svelandolesi in un lume più vivo e dominante: al quale chiaro e dilettevole lume pronunzia un giudizio pratico favorevole; e a questo tien dietro altrettanto di amore, e le operazioni conformi. Se poi muovesi la volontà a fine di *disconoscerli,* ella o non mira che leggermente i pregi, o mira i soli difetti, e mette questi a sè stessa nel più lumeggiato aspetto; di che le nasce la vista di una deformità e schifezza, che produce uno spiacevole sentimento, e dietro a questo un odio, e le azioni conformi » (1).

Questo il pensiero di Rosmini. Ma è ovvia l'osservazione che tale distinzione di conoscimento e riconoscimento è artificiale.

Infatti, anzitutto, da un lato la prima conoscenza ha già tutti i caratteri di quello che Rosmini chiama riconoscimento, perchè non è vero che con essa noi conosciamo in modo neutro, passivo, freddo, automatico le vere qualità morali delle cose — quasi a dire *l'in sè* di queste qualità — sicchè non abbiamo più che da riconoscerle volontariamente quali le abbiamo

(1) *Principî della Scienza Morale,* cap. V, art. III. Intra, 1867. E vedi anche *Filosofia del Diritto,* vol. I, pag. 38 e segg. Napoli, 1856; *Sistema di Filosofia,* n. 217. Torino, 1886.

involontariamente conosciute, per essere morali. La verità è invece che già quella prima conoscenza è interamente impregnata, colorita, diretta, dalla costituzione fondamentale della nostra mente, precisamente come la percezione sensibile — questa primissima e assolutamente immediata conoscenza — è determinata dalla conformazione dei nostri organi del senso.

Invano, quindi, si pretende che ognuno, anche il vizioso, conosca, con tale prima conoscenza, i pregi morali poniamo della temperanza, e non abbia che da liberamente volere riconoscerli, per essere virtuoso, sicchè, se non lo è, ciò avviene perchè non vuole riconoscere « l'essere quale è nel suo ordine » della temperanza. Vero è, invece, che come l'itterico vede giallo, già con quella prima e immediata conoscenza che è la percezione, così non avviene già che il vizioso conosca con la prima apprensione la temperanza come un bene, che con tale apprensione colga *l'in sè* delle qualità della temperanza, che ne scorga « l'essere quale è nel suo ordine »; bensì, già con quel primo conoscere che è, per il Rosmini, necessario, il vizioso conosce la temperanza come ripulsiva, l'intemperanza come amabile. Le conosce tali perchè è la sua costituzione psichica fondamentale, il prisma irreducibile della sua mente, che gliele fa vedere così. Vedendole così egli apprende ciò che, per lui, è « l'essere qual è nel suo ordine » della temperanza e della intemperanza. E nella pretesa seconda operazione dello spirito, in quella del riconoscimento, il vizioso non fa, in ogni modo, che *fedelmente* riconoscere la temperanza e l'intemperanza, secondo nella prima operazione, quella del conoscimento, le ha *necessariamente apprese*.

Ma se la prima conoscenza ha adunque tutti i caratteri di quello che il Rosmini descrive come ricono-

scimento, d'altra parte questo secondo sarebbe sempre un conoscimento — una conoscenza — di cui la nostra volontà non è affatto padrona perchè è quello, anche qui, che ad essa presenta ed impone il nostro fondamentale modo di conoscere, la nostra nativa foggia di vedere e giudicare le cose.

Infatti, noi (si afferma dal Rosmini) con la prima apprensione vediamo i pregi o i difetti, veramente esistenti nelle cose, ma in modo tenue, freddo, anodino. Per trasformare questa conoscenza passiva e inerte in conoscenza calda e operosa, dobbiamo affisarsi con la riflessione nell'oggetto, vagheggiarne i pregi, tenerli bene in vista nell'anima. È tale riconoscimento, ardente e chiaro, dei pregi freddamente conosciuti, il quale genera quell'amore per questi pregi che muove la volontà e che è così in nostro potere destare in tal guisa entro di noi.

Ma si domanda: perchè ci moveremo noi a compiere un cosiffato riconoscimento? In forza di qual motivo si renderà esso possibile? È ovvio che perchè quel cosiffatto riconoscimento avvenga, occorre che ci sia già l'amore che si pretende destare con esso, anzi quel riconoscimento *è già* questo amore; occorre, adunque, che si possegga *già* quella conoscenza viva, evidente, calda, che si vuol far nascere e che si asserisce possiamo volontariamente far nascere dentro di noi. La tesi del Rosmini presuppone quindi ciò a cui vuole arrivare. Se l'amore, che si vuol far nascere, non c'è già precedentemente, se il riconoscimento luminoso, dilettoso, quasi diremmo, per riassumere le espressioni del Rosmini, carezzevole, non si opera già precedentemente in modo spontaneo, *necessariamente* i pregi, quand'anche automaticamente conosciuti, non saranno riconosciuti, e *necessariamente* si agirà con indifferenza o con odio per l'oggetto in questione. L'esistenza di quell'amore, cioè di quel

moto ad un cosiffatto riconoscimento, e della possibilità di questo, è *già* presente o non lo è; se non lo è, non si può scoprire alcun movente per cui noi possiamo indurci a procurarcela; essa è quindi affatto involontaria, e non dipende, più che la prima apprensione, da un atto di libera volontà.

Nè è nel giusto che il Rosmini quando osserva che l'amore errato, l'amore portato su cose che non si devono amare — origine prima e necessaria della condotta immorale — deriva da ciò che l'uomo « si forma una persuasione tutta artefatta, *se vuol formarlasi*» (1). Questa proposizione è identica a quella di Kant che la ragion pratica equivale alla morale, alla volontà del bene, e che il male e l'immoralità sono « dialettica naturale », o « tendenza a sofisticare » (2). Ma noi abbiamo già mostrato che invece il male appartiene proprio alla sfera del « vero *io* » del malvagio, che fa parte della sua ragione, che la ragione è, non bene soltanto, ma bene e male, virtù e vizio, moralità e immoralità. E la stessa dimostrazione sta a provare anche contro il Rosmini che l'amore errato non deriva da una persuasione artefatta e voluta, ma dalla conoscenza reale e spontanea che il malvagio o il vizioso posseggono, e che è l'unica conoscenza che essi possano possedere, perchè è quella che ineluttabilmente scaturisce dalla costituzione fondamentale della loro natura mentale.

In conclusione, il Rosmini, adottando nettamente il principio che conoscenza e volontà sono una cosa sola, non ha però potuto liberare questo principio dalla sua inevitabile conseguenza del determinismo morale; ed è forse appunto perchè l'ammissione di quel prin-

---

(1) *Principî della Scienza Morale*, ediz. cit., pag. 94.
(2) *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, parte I, in fine, pag. 28 della traduzione Vidari. Pavia 1909.

cipio si trae invincibilmente dietro questa conseguenza, che, per averlo il Rosmini ammesso, Gioberti scrisse: « La mia filosofia non è un sistema che tolga la libertà, come quello del Rosmini » (1).

VII.

Le ultime considerazioni ci conducono alla discussione del problema della libertà, problema che, anche nel più recente idealismo, non è trattato senza qualche infiltrazione di equivoco.

Cominceremo la discussione di questo problema

---

(1) *Della Protologia* (ed. Massari). Proemio. — Tra i filosofi contemporanei italiani, oltre al Croce e prima di lui, il De Sarlo, nel suo libro *Metafisica, Scienza e Moralità*, (Roma 1898) che è uno dei primi e migliori saggi tra noi comparsi di idealismo « costruttivo » del tipo anglo-americano, rileva nettamente tale identità di conoscenza e volontà. « L'uomo come essere ragionevole non può non compenetrare con la ragione qualsiasi valutazione, sia pure questa semplicemente emotiva... Il sentire e l'operare ricevono tutto il loro significato e contenuto ideale dall'intelligenza..... Ogni atto volitivo presuppone l'intelligenza, vuoi nella formazione dell'idea, dello scopo che deve essere realizzato, vuoi nel giudizio teoretico riflettente l'esame dei mezzi atti a tramutarlo in fatto e vuoi infine nel giudizio pratico che costituisce l'essenza della decisione e che si enuncia col *voglio, non voglio*... La tendenza, l'impulso, l'emozione sono sempre espressioni di un concetto, che questo appaia o no chiaramente nella coscienza individuale... Il conflitto non è tra ragione e sentimento, ma tra una data forma di ragione e di sentimento ed una forma diversa... La ragione è tale funzione che, una volta sorta, compenetra di sè tutta quanta la vita psichica e non patisce soggezioni di nessuna sorta » (pag. 89-91 e v. tutto il Cap. III). Ma il De Sarlo, pur avendo chiaramente visto che « non vi è, nè vi può essere contrasto tra vita morale e vita conoscitiva » (pag. 90), non conclude già, come le premesse portavano, che ciascuno vive moralmente o immoralmente a secondo della sua conoscenza; bensì, semplicemente, che la morale è anche un fatto razionale.

constatando come la posizione di Platone e quella di Kant relativamente alla morale siano, in sostanza, perfettamente identiche. Per Platone la virtù è scienza, ossia conoscenza, e il vizio è mancanza di conoscenza, ignoranza. Per Kant il « vero *io* » è tutto ragione e questa (in quanto pratica) è unicamente morale, sicchè l'immoralità non appartiene al « vero *io* », ossia alla ragione, e lo stesso delinquente la sente come qualche cosa di « altro da sè » di cui, potendo, vorrebbe essere liberato. Tanto per Platone, quanto per Kant, il bene è ragione o conoscenza o scienza; il male è non-ragione, mancanza di conoscenza, ignoranza. Alla ragione o conoscenza appartiene solo il bene; il male appartiene a un'altra sfera che non la ragione e da quest'altra deriva.

Noi abbiamo detto che la proposizione che conoscenza è volontà implica il determinismo. Questa conclusione, però, non è esplicitamente ammessa da Platone ed è direttamente contraria al più appariscente pensiero di Kant. Complessivamente si può dire che il pensiero platonico-kantiano consente a favore della libertà questo ragionamento: date le due premesse che la ragione o conoscenza è solo il bene, e che l'uomo, o il « vero *io* » umano, è unicamente ragione o conoscenza, ne segue che il comando del bene, lo imperativo morale, sarà il comando che la ragione dà a sè stessa, ossia che l'uomo (= ragione) dà a sè stesso. Ma, siccome il comando dato a sè stessi, il non obbedire che a sè stessi, è la libertà, così il comando della legge morale (e solo esso) è l'espressione della libertà, ed agendo moralmente (e solo quando così si agisce) si è liberi.

Anche ammessi i due capisaldi del pensiero etico platonico-kantiano, questo adunque, salvaguarderebbe la libertà soltanto per metà. E, per vero, poichè unica era la premessa, unica del pari doveva essere, tanto

in Platone, quanto in Kant, la conseguenza: vale a dire, che si è liberi quando si compie il bene, non liberi quando si fa il male. Tale conseguenza infatti Platone espresse appunto con la dottrina dell'involontarietà del male, per la quale il male non deriva, ne può derivare, da una scelta *nostra*, da una scelta del nostro « vero *io* », non appartiene alla sfera della nostra volontà, e, insomma « l'anima è libera quando sceglie il bene, non libera se sceglie il male» (1). Nella dottrina di Kant è ugualmente implicita la teoria della non libertà del male, e tale teoria venne esplicitamente ricavata e posta in luce da alcuno dei suoi seguaci. « Se la libertà sta nel determinarsi da sè — espone lucidamente il Cantoni — la libertà non potrà mai essere cattiva, perchè ciò che la può rendere immorale sono gli impulsi subiettivi, estranei alla Ragion pratica, e quindi alla libertà. Con questa dottrina le azioni libere sarebbero solamente le azioni conformi a ragione, le azioni buone; mentre le azioni cattive, essendo eteronomiche, cioè determinate da impulsi sensibili, sarebbero necessarie. Questa gravissima difficoltà fu sentita dai seguaci di Kant, già del suo vivente. Il Reinhold c'informa nelle sue *Lettere sulla Filosofia Kantiana* stampate nel 1790-92, che molti kantiani insegnavano addirittura che la libertà sta soltanto nell'autonomia della Ragione, e che le determinazioni, prese dal volere per impulsi subbiettivi, non appartenendo alla ragione, non sono effetti di una facoltà libera; anzi il Reinhold ci riferisce ancora, che un kantiano, traendo la conseguenza naturale da queste premesse, concludeva rigorosamente, come noi abbiamo fatto, che soltanto le azioni buone sono

---

(1) Fraccaroli: *Prolegomeni* alla traduzione del *Timeo*. Torino, Bocca, 1906, pag. 17.

libere, mentre le cattive sono determinate secondo la causalità naturale » (1).

Ciò si potrebbe, insomma, esprimere dicendo che, dal pensiero etico platonico-kantiano, sotto l'aspetto in cui lo abbiamo considerato, scaturisce la conclusione che non esiste Dio, ma solo Satana. Non esiste Dio, perchè il bene, quella ragion pratica che è esclusivamente il bene o la morale, è il «vero *io*» umano, occupa solamente la sfera di questo e in essa si esaurisce senza trascenderla: giacchè soltanto se il bene o ragione pratica è una sfera esattamente pari a quella dell'*io* umano e non trascende quest'ultima, il comando del bene è, per l'uomo, autonomo, e si può quindi sostenere la libertà umana. Esiste, invece, Satana, giacchè il male proviene da una sfera che sta al di fuori di quella dell'*io* umano, che quindi è, rispetto ad essa, trascendente e che molte volte impera irresistibilmente su di essa. Il male soltanto, possiede, nel pensiero platonico-kantiano, i caratteri della trascendenza e dell'imperio eteronomo sull'uomo. Quindi si può dire che quel pensiero sotto l'aspetto esaminato, conduce alla conseguenza che esistono soltanto l'Uomo e il Demonio.

Ma per pervenire a questa conclusione — alla conclusione cioè che l'uomo è libero quando fa il bene, e solo allora — bisogna partire dalle due premesse accennate: l'una della esatta corrispondenza della sfera dell'*io* individuale umano con quella della ragione, per modo che questa si concepisca tutta contenuta ed esaurita nella prima e non trascendente affatto questa prima sfera medesima; l'altra dell'identità (che, oltre Platone e Kant, anche Aristotele talora afferma) (2)

---

(1) CANTONI: *E. Kant*. Milano, 1883, Vol. II, pag. 97.
(2) Se (ragiona Aristotile) commettere ingiustizia è nuocere volontariamente a qualcuno, e se l'intemperante nuoce

tra scienza o conoscenza e virtù, tra ragione ed etica, tra « vero *io* » e morale; e della conseguente non appartenenza delle passioni, delle inclinazioni, del male, alla ragione, al vero sè stesso. Queste due premesse sono quelle che rendono plausibile l'argomentazione a favore della libertà — o piuttosto della mezza libertà, quella del bene soltanto — platonica-kantiana; e sono indispensabili per ogni tentativo filosofico che pretenda fondare la morale sulla libertà o autonomia del volere umano.

Ora, noi abbiamo diretto alcune nostre indagini precedenti precisamente a combattere queste due premesse.

Cominciamo dalla seconda, quella dell'identità della ragione pratica col bene, dell'*io* con la virtù. Contro tale identità, noi abbiamo dimostrato che la ragione è così il bene come il male, così la virtù come il vizio, e che è da essa che scaturisce come il comando morale così il comando immorale. Ci siamo, in questa dimostrazione, fondati anche sulla dottrina del Croce, e abbiamo messo in luce che, se la ragion pratica non è soltanto forma etica, ma altresì forma utilitaria, essa è eziandio male, vizo, immoralità, perchè è appunto la forma utilitaria che, pur non essendo di necessità

---

volontariamente a sè medesimo, allora egli recherebbe volontariamente ingiuria a sè, e ciò vorrebbe dire che alcuno può volere offendere se stesso. Ma questo non è possibile. « Οὐθεὶς γὰρ βούλεται, οὐδ ὁ ἀκρατής, ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει ». *Et. Nic.* V, IX, 4, 5, 6; ma contro: III, V, 2 e seg., e 19, 20. — Tale (compresa l'involontarietà del male) è pure il pensiero a cui talvolta s'arresta S. Paolo. Così in *Rom.*, VII, 14-20. « Io non so quello che faccio: non faccio quel che voglio, ma faccio quello che odio... Poichè il bene che voglio non lo faccio; ma il male che non voglio, ecco quello che fo! Ora, se faccio quel che non voglio, non son più io che lo faccio, ma è il peccato che abita in me ».

tutto ciò, è quella soltanto che *può* diventarlo; perchè, insomma, il male è unicamente una parte od aspetto della forma utilitaria e solo da essa può scaturire. Chi accetti la dottrina del Croce che lo spirito pratico ha due forme e cioè non la sola etica (come secondo lo idealismo classico) ma altresì quella utilitaria, non può non collocare il male (aspetto della forma utilitaria) nello spirito pratico, ossia nella ragione.

Tolta di mezzo l'identità tra ragione e bene, e stabilito che anche il male ha sede nella ragione, vediamo quali diverse conseguenze ne derivino circa la libertà.

Se, dapprima, poste le due identità dell'*io* individuale umano con la ragione, e della ragione col bene, si veniva alla conclusione che l'uomo è libero solo quando fa il bene perchè il comando del bene è il comando della ragione e la ragione è l'uomo stesso; ora, distrutta la seconda identità (*e mantenuta ferma la prima*) bisognerebbe dire che, poichè la ragione è tanto il bene quanto il male, essa ragione — ossia l'*io* umano a cui la ragione, in forza dell'altra premessa, equivale — tanto obbedendo al comando del bene, quanto obbedendo al comando del male, obbedisce a un comando proprio, al comando che dà a sè stessa. L'autonomia, adunque esisterebbe così per la morale come per l'immoralità. Compiendo il male, la ragione (quando è immorale) esplicherebbe quella stessa spontaneità che spiega quando (essendo morale) compie il bene. Questa spontaneità è libertà, sebbene sia anche necessità, perchè — come accade della ragione buona per il bene — la ragione cattiva fa il male e non può fare che il male. Ma lo compie liberamente, cioè perchè il male è appunto quello che essa vuole, quello nel cui eseguimento essa esplica la propria spontaneità. È una necessità che sorge dalle ime radici dell'essere, non da una costrinzione esterna; e quindi è libertà. — Questo, che è il ragionamento

con cui l'idealismo classico sostiene la libertà morale quando, ferma l'identità ragione = bene, dimostra che solo operando il bene siamo o ci rendiamo liberi, dovremmo continuar ad applicarlo anche ora. E dovremmo dire perciò che, se la ragione è identica all'*io* umano, ma non più identica al bene, perchè in essa ha sede tanto il bene quanto il male, l'uomo è libero (di quella libertà, però, che secondo il ragionamento ricordato, è anche necessità) tanto quando opera il bene, quanto allorchè opera il male.

Si potrà forse chiedere perchè mai Kant — di cui una delle somme preoccupazioni era appunto di stabilire saldamente la libertà del volere — non abbia preferito, anzichè di ammettere un concetto (ragione = bene) che salvaguardava la libertà solo per metà, cioè la libertà del bene soltanto, ammettere l'altro principio che nella ragione risiede così il bene come il male, col quale principio poteva, usando dello stesso ragionamento applicato nel primo caso, tentar di salvaguardare, come s'è visto, la libertà per intero, cioè tanto nel bene, quanto nel male. A ciò si deve rispondere che non era possibile a Kant di ammettere il principio che la ragione sia così il bene come il male, perchè in tal guisa egli si sarebbe preclusa la via a dare alla morale il carattere formale, altra delle sue preoccupazioni principali. Questo carattere, infatti, regge solo quando la morale sia interamente adeguata alla ragione e questa a quella. Perchè solo allora si può sostenere che essendo la ragione in tutti, cioè essendo universale, il comando che essa dà deve valere per tutti, ossia essere universale; e che (poichè ragione = bene) il comando della ragione, cioè il comando universale, è il comando morale; sicchè la morale è soltanto ciò che può rivestire la forma universale, ciò che può essere universalizzato; in questa forma, non nell'uno o nell'altro fatto materiale, uni-

camente consiste; e noi, per giudicare se un atto sia morale, non abbiamo che da vedere se la sua massima può diventare legge per tutti, ossia universale.

E di qui (come mostreremo meglio più innanzi, ma come amiamo sin d'ora rilevare) l'inconseguenza insormontabile della dottrina del Croce, il quale, collocando nello spirito pratico, o ragione, non solo il bene (forma etica), ma anche quella forma utilitaria che è la fonte e la possibilità del male e di cui il male fa parte, pretende poi conservare il carattere formale della morale. Ma in tal caso — lo abbiamo già accennato (1) — facendo parte della ragione anche il male, questo pure (e non più solo il bene) ha tutti i caratteri della ragione. Non si può più dire che solo operando moralmente l'uomo (= ragione) non è in contraddizione con sè stesso, non è illogico, non è irragionevole, come si diceva quando nella ragione si riponeva soltanto il bene; invece, ora, appartenendo alla ragione altresì il male, anche l'azione cattiva diviene coerente, logica, ragionevole, adeguata alla ragione. Non si può più dire che, poichè la ragione è in tutti, cioè universale, e poichè essa è solo il bene, comando della morale è quello che è universale; poichè, ora, essendoci nella ragione che è in tutti, anche il male, il comando del male altresì si fa sentire in tutti, cioè è universale. Non si può dire, quindi, che la morale è formale, ossia è ciò che riveste la forma dell'universalità (derivata dalla sua perfetta ed esclusiva adeguazione alla ragione che è in tutti), anzi è questa stessa forma; poichè ora, trovandosi nella ragione universale anche il male, questo pure riveste la forma dell'universalità, questo pure è formale. Collocando insomma nella ragione pratica, oltre il bene anche il male (o la forma utilitaria che può diventarlo) si toglie il carattere speci-

(1) Cap. V in fine.

fico di formalità alla morale perchè si dà questo carattere di formalità anche all'immoralità (1).

Or dunque, per tornare alla questione della libertà, distruggendo l'identità tra ragione e bene, collocando in quella anche il male (e conservando l'altra identità della ragione con l'*io* individuale umano) si arriva alla conclusione che l'uomo è libero così quando compie il bene come quando compie il male. Ma tale conclusione è provvisoria. La verità non consiste nel togliere la trascendenza anche al Male, dopo che l'etica kantiana (nel suo aspetto più appariscente) la ha tolta al Bene. Non consiste nel detronizzare Satana, come si è detronizzato Dio. Consiste invece nel riconoscere al Bene quella trascendenza che si è riconosciuta al Male, nel riconoscere, col pensiero comune, Satana e Dio, o almeno un Dio che contenga in sè l'ombra e il fondamento oscuro del male.

A ciò si giunge ricordando come neppure regga la altra identità fondamentale nel pensiero di kantiano, quella della ragione pura (e per quanto riguarda la nostra presente disamina, pratica) con l'*io* individuale umano. Abbiamo già dimostrato (2) come anche in Kant la ragione pura pratica (per lui identica al bene) finisca con lo sfuggire al cerchio dell'immanenza nella sfera dell'*io* umano per trasvolare nel trascendente; e come già per il fatto che la ragione pratica non ap-

---

(1) Non si opponga che, pel Croce, il male non esiste, perchè quando esso viene alla luce non è sentito come male (altrimenti non si produrrebbe) ma come bene (*La Filosofia della Pratica*, parte I, sez. II, II). Anzitutto, se il male non esiste quando si produce, esiste però quando è prodotto, esiste quando non è più azione, ma fatto. Inoltre, la nostra critica alla dottrina del Croce regge anche a prescindere dal male, e semplicemente tenendo presente la forma utilitaria. E cioè: collocando nello spirito pratico la forma utilitaria si toglie il carattere specifico di formalità alla morale perchè si dà questo carattere di formalità anche all'utile.

(2) Cap. II.

partiene esclusivamente alla sfera d'un *io* individuale, ma anche ad altri individui, a *tutti* gli individui, essa debba considerarsi quale trascendente rispetto all'individuo, cui esclusivamente ci si riferisce quando si investiga se esista la libertà morale, sicchè non si può dire che l'individuo, obbedendo al comando della ragione obbedisca ad un comando *suo proprio* (cioè possegga l'autonomia) perchè invece obbedisce al comando di una forza che esorbita di gran lunga dalla sfera del suo *io,* come *la* vita esorbita dalla *sua* vita, e di cui, come della vita, egli non è che un'incarnazione. Abbiamo, d'altra parte, messo in luce (1) come l'universale etico non si possa concepire in quanto semplice universale immanente nemmeno in un insieme di individui, perchè ciò condurrebbe ad identificare la morale esclusivamente al fatto, e a relegare nel campo dell'immoralità e della delinquenza le concezioni e le condotte morali non conformi, diverse e nuove rispetto a « ciò che si fa », le quali costituiscono invece la morale più alta, e veramente dinamica e creatrice, come quella che forma il motore d'ogni perfezionamento ed ascensione morale dell'umanità; sicchè il criterio del bene non può essere dato dalla universalità di ragionevolezza intesa nel senso che il comando d'una certa azione si faccia sentire in tutti, ma dal giudizio sovrano che dà su di essa la coscienza del singolo, il cui giudizio non può essere sovrano se non deriva da una sfera trascendente, se non è questa (Dio) che giudica e vuole nell'individuo. — E da tutto ciò risulta che lo stesso corso del pensiero kantiano mette capo alla conclusione che la sfera dell'io umano non è identica a quella della ragione pratica, che questa non si esaurisce in quello, che invece lo trascende, che essa è una Energia od Entità universale,

(1) Cap. IV.

cosmica, la quale si incarna nell'individuo, e, incarnandovisi, lo crea come uomo, e di cui l'individuo non è che un modo: che, insomma, per usare le parole dello Spaventa è Dio che « in quanto uomo, fa l'uomo » (1).

Rotta così l'identità tra *io* individuale umano e ragione pura pratica, vediamo che cosa ne segue rispetto alla libertà. Se prima, quando ragion pratica e morale, da un lato, e ragion pratica ed *io* individuale umano dall'altro , apparivano rispettivamente una cosa sola, si doveva dire che, poichè risultava trascendente solo il male, l'uomo era libero quando compiva il bene, non libero quando faceva il male; se poi, quando la ragione pratica risultò essere così il male come il bene, ma l'*io* umano era sempre identico alla ragione pratica, si dovette dire che, non essendo trascendente nè il male nè il bene, l'uomo era libero tanto quando compiva il primo quanto allorchè compiva il secondo; ora, che vediamo che la ragion pratica è sede e del bene e del male, e che nell'istesso tempo non è identica all'*io* individuale umano, ma lo trascende, dobbiamo dire che l'individuo non è libero nè quando compie il

(1) *La filosofia Italiana nelle sue relazioni con la Filosofia europea.* Bari, Laterza, 1909, pag. 26. — Nella sintesi della storia della filosofia che occupa l'ultimo capitolo dell'*Evolution Créatrice,* Bergson dice di Kant: « Lorsqu'il parle de l'intelligence humaine, ce n'est ni de la vôtre ni de la mienne qu'il s'agit. L'unité de la nature viendrait bien de l'entendement humain qui unifie, mais la fonction unificatrice qui opère ici est impersonnelle. Elle se comunique à nos consciences individuelles, mais elle les dépasse. Elle est beaucoup moins qu'un Dieu substantiel; elle est un peu plus, cependant, que le travail isolé d'un homme ou même que le travail collectif de l'humanité. Elle ne fait pas précisément partie de l'homme; c'est plutôt l'homme qui est en elle, comme dans une atmosphère d'intellectualité que sa conscience respirerait. C'est, si l'on veut un *Dieu formel,* quelque chose qui n'est pas encore divin chez Kant, mais qui tend à le devenir » Paris, Alcan, 1912, pag. 386).

bene, nè quando compie il male. Tanto il comando del bene, quanto il comando del male è comando della ragione. Ma tra la ragione e l'*io* individuale umano non corre più il rapporto di identità. Se prima (poichè vigeva l'equazione ragione = uomo) si poteva dire che, anzitutto nel bene, poi nel bene e nel male, il comando della ragione era un comando autonomo, cioè il comando che l'uomo dava a sè stesso, ora non si può più dire così. Ora il comando della ragione è il comando dato dall'uomo, non più da sè stesso, ma da un potere che penetra in lui dal di fuori di lui e che dal di fuori lo domina e lo possiede. In un passo, che ci pare importante, della *Metafisica dei costumi*, Kant pervenne alla esplicita formulazione di questo dominio eteronomo, dal di fuori, della virtù (cioè della ragione pratica che per lui era unicamente virtù) sull'uomo. « La virtù (egli scrisse) considerata in tutta la sua perfezione è dunque rappresentata, non come una cosa posseduta dall'uomo, ma come una cosa *che ha il possesso dell'uomo* » (1). E poichè noi ora abbiamo riposto nella ragion pratica tanto la virtù quanto il vizio, tanto il male quanto il bene, dobbiamo dire che anche il male va rappresentato come una cosa « che ha il possesso dell'uomo ». L'uomo non è libero nè nel male nè nel bene. « In tutti è Dio certissimamente (scrive il Bruno); ma qual Dio sia in ciascuno non si sa cossì facilmente » (2). Può essere il Male, può essere il Bene, od entrambi: ma l'uno o l'altro sono veramente il Dio che è nell'individuo e domina l'individuo. Sono attività trascendenti e divine che fanno dell'individuo la propria transeunte incorporazione, che si incarnano in lui come nel proprio passione,

---

(1) Introduzione, XIV (pag. 38 della traduzione VIDARI, Pavia 1911).

(2) *Er. Fur.* Parte I, Dial. V.

seggero veicolo. L'uomo (e un attento esame della vita ce ne offre la constatazione quasi tangibile) tanto nel bene quanto nel male segue costantemente il suo fato (1), e invano tenta ribellarvisi perchè quelle due energie non sono *sue*, ma anzi egli è *di loro*, cosicchè esse imperano su di lui e lo trascinano a forza anche fin dove egli rilutterebbe profondamente ad andare, alla cicuta o al calvario, al rogo o all'esilio, al disprezzo, alla miseria, al carcere.

Giusto è pertanto il pensiero dei latini, come lo formula Vico, che cioè essi « ad Deum liberum jus et arbitrium animi motuum retulerint, ut *libido* seu facultas quaeque desiderandi, *sit suus cuique Deus* »; e giusta è la correzione che Vico sostiene Malebranche avrebbe dovuto apportare al *cogito ergo sum* cartesiano: « Quid in me cogitat, ergo est: in cogitatione autem nullam corporis ideam agnosco: id igitur quod in me cogitat, est purissima mens, nempe

---

(1) Che ciò sia vero lo si riconosce chiaramente, anche da chi forse lo negherebbe nel campo morale, quando si tratta di giudicare una personalità sotto l'aspetto artistico. Vedi, per es., nei saggi su D'Annunzio di Croce (*Critica*, anno II, 1904, pag. 1 e seg., 85 e seg.) e di Borgese (*Nuova Antologia*, settembre 1903; *Cultura*, 15 agosto 1912) la dimostrazione che la personalità del D'Annunzio è immutabilmente sensuale, che la sensualità impronta invincibilmente ogni manifestazione di essa e non può non improntarla, perchè là dove l'artista tenta diverse manifestazioni, devia dal vero sè stesso, e perciò erra; sicchè non solo la personalità artistica del D'Annunzio è sensuale e non possiede affatto la libertà di non esserlo, ma anzi *deve* essere sempre tale affinchè l'artista segua fedelmente il genio che è in lui e lo realizzi pienamente e si offra docilmente a quello come obbediente stromento, seguendolo dovunque ad esso piaccia di chiamarlo. Perchè ciò che si riconosce relativamente alla manifestazione della personalità nel campo artistico — la soggezione assoluta e definitiva di questa al suo genio — non si deve riconoscere rispetto alla manifestazione che dà la personalità nel campo morale, al vizio e al delitto, o all'eroismo e alla santità?

Deus » (1). Concetti che il D'Annunzio espresse di recente scrivendo che « bisogna credere che sempre e in ogni luogo lo spirito dell'uomo sia l'iddio verace dell'uomo e che le imagini mitiche o incarnate della divinità non sieno se non i modi che conducono a riconoscere sol quello; sol quello *che non si può nominare e a cui non si può disobbedire* » (2).

Ciò a cui quindi approdiamo come verità definitiva è la dottrina della predestinazione e della grazia, intesa, al di fuori delle sottigliezze teologiche (3), come

---

(1) *De Antiquissima Italorum Sapientia*. Cap. VI. Il Vico per conto suo crede di poter conciliare l'onnipotenza di Dio e la libertà umana mediante il concetto di S. Agostino, che Dio trae l'uomo « non solum volentem, sed et lubentem trahit, et voluptate trahit » (*ibidem*).

(2) *Contemplazione della Morte. Messaggio*, pag. XIII (Milano, Treves, 1912).

(3) Tra gli escogitatori di sottigliezze teologiche che inutilmente si sforzano di far scaturire il male da altro che da Dio devesi riporre il Leibniz, al cui concetto del male come dovuto alla limitazione della creatura (limitazione indispensabile perchè essa non fosse un altro Dio) abbiamo già accennato. Per il Leibniz (secondo si vide) siccome infiniti mondi possibili pretendono all'esistenza nell'intelletto di Dio, il risultato di queste pretese dev'essere la scelta da parte di Dio di quello che è il miglior di tutti (*Princ. de la Nat. et de la Gr.* § 10). Il mondo esistente, adunque, precisamente con quel tanto di male che c'è, è « le monde qui tout compté, tout rabattu, et été trouvé le meilleur par le créateur qui l'a choisi » (*Essai de Théod.* P. I, § 9). Quindi il male che esiste è parte indispensabile del maggior bene possibile. Dio perciò non vuole il male. Egli vuole il maggior bene possibile. Se in questo maggior bene, se nel miglior piano dell'universo c'è ancora avviluppato del male (§ 211) questo non è l'effetto diretto della sua volontà. « Il est vrai (riconosce Leibniz) que quand on veut une chose, ou veut aussi en quelque façon tout ce qui y est necessairement attaché; et par consequent Dieu ne saurait vouloir les lois générales, sans vouloir aussi en quelque facon tous les effets particuliers qui en doivent naitre necessairement; mais (aggiunge però) il est toujours vrai qu'on ne veut pas ces événements particuliers à cause d'euxmêmes; et c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une volonté particulière et directe » (§ 204).

l'evidente concetto che se Dio è onnipotente non può non aver fatto l'uomo, secondo a lui, e a lui solo (e senza che contro l'onnipotenza di Dio possa valere la impotenza dell'uomo) è piaciuto di farlo, o buono o cattivo (1); è il fatto che (per dirla dantescamente) « lo Rege,... le menti tutte... creando, a suo piacer di grazia dota diversamente » (2). Ed anche chi (come finì per fare Kant e come fecero Schopenhauer, e, con incomparabile profondità, lo Schelling) ripone la libertà nella scelta extra-temporale e noumenica, ritiene cioè (con concetto analogo a quello del karma

Con tale concetto, per rendere verosimile il quale il Leibniz è costretto a dichiarare che la volontà « antecedente » di Dio « ne va pas au dernier effort » (id., § 22) altrimenti egli avrebbe potuto anche fare il mondo senza male, e a postulare l'esistenza di abitanti felici nelle stelle che controbilanci il male del nostro mondo riducendolo in paragone a « un presque-néant »; con tale concetto, che suscitò la satira del *Candide*, il Leibniz pretende di togliere da Dio la scaturigine del male e di concludere che « l'homme est lui-même la source de ses maux » (§ 151) che « la créature seule est coupable » (§ 167) sebbene non possa sottrarsi dal concedere che « quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, antérieures aux actes de la volonté de Dieu, il ne laisse pas d'être vrai que Dieu concourt au mal dans l'execution actuelle qui introduit ces formes dans la matière » (§ 381). Non si può non convenire col Weber (*Hist. de la Phil. Europ.*, ed. cit. pag. 372) che « en ceci... Leibniz... appartient encore à la lignée des scolastiques ».

(1) Che anche la dottrina kantiana giunga implicitamente alla predestinazione è messo in luce dal Fouillée « Le *tu dois* a metamorphose la predestination en simple effet phénomenal, la liberté en cause réelle de cette prédestination. Luther et Calvin triomphent chez Kant; le regne de la nature est subordonné par la morale au règne de la grâce sous le nom de noumène » (*Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain*. Paris, Alcan, 1895, pag. 171). Così pure il Renouvier dichiara che la dottrina morale di Kant (come quella di Leibniz) consiste nel ritenere gli uomini « *determinés* par les lois impersonnelles de la raison », e nel dare « a cette *necessité morale* le nom de liberté ». (*La Science de la Morale*. Paris, Alcan, 1908, vol. I, pag. 225).

(2) *Par.*, XXXII, 61.

indiano) che « la vita dell'uomo si stende fino al principio della creazione » per cui l'uomo è « libero e principio eterno »; e fin dal principio della creazione, con atto primitivo assolutamente libero, ha scelto e determinato la propria essenza medesima, sicchè poi non può, bensì, non compiere le azioni che compie, ma le compie, non contro, ma con la sua volontà; anche chi la pensa così deve convenire che (sebbene si possa dire che ciò non porta pregiudizio alla libertà, perchè « il lasciar operare in sè il principio buono o cattivo è conseguenza di quell'atto intelligibile » da cui è stata determinata l'essenza e la vita dell'uomo) pure « è vero che, nel modo in cui l'uomo è generalmente conformato, non è lui stesso che opera, ma è il buono o cattivo spirito che opera in lui » (1).

VIII.

Ed ora abbiamo modo di mettere in chiaro gli equivoci che si sono infiltrati in questa questione della libertà.

Anzitutto, quando si ricerca se l'uomo sia libero, il significato che si dà a questa investigazione è se l'uomo sia libero di scegliere tra il bene ed il male, e se quindi egli possa vincere le tendenze peccaminose profonde, che esistano nella sua natura.

Ora, quando si perviene a collocare nel « vero *io* » umano, non più, come Kant, soltanto il bene, ma tanto il bene, quanto il male (e già lo Schelling vi era pervenuto) (2) invano si pretende salvaguardare la libertà,

(1) Schelling: *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Trad. Losacco. (Lanciano, Carabba, pagine 87-94).

(2) « Non le passioni in sè medesime sono il male, nè noi abbiamo a lottare solo con la carne e col sangue, ma con un male dentro e fuori di noi, *che è spirito* » (*Op. cit.*, pag. 93).

nel senso concreto suaccennato, con l'argomentazione che l'uomo non può, bensì, non operare « se non conforme alla sua propria e intima natura », ma questo è appunto libertà « poichè libero è ciò che opera solo conforme alle leggi della sua propria essenza e non è determinato da altra cosa nè dentro nè fuori di esso » (1).

Infatti, il problema che si pone allorchè si domanda se l'uomo è libero, non è già se il malvagio, compiendo il male, faccia quel che vuole, sia cioè, in questo senso, libero; ma se egli possa precisamente *non* fare quel che vuole (la stessa frase fa risaltare l'assurdo) ossia non compiere il male. E dal momento che il male costituisce l'essenza del malvagio, e che questi non può operare che conforme alle leggi della propria essenza, la dottrina la quale fa consistere la libertà nel ricevere il comando soltanto dal proprio *io* o dalla propria natura, e nell'obbedire solo a questo comando di sè a sè stessi, viene ad escludere in modo assoluto che il malvagio possa resistere al comando che la propria essenza, il proprio *io*, gli dà, possa cioè vincere le sue tendenze e non compiere il male (2).

---

(1) *Op. cit.*, pag. 88. È il caso qui di ricordare la giusta osservazione dell'Höffding circa la confusione che fanno gli indeterministi tra due sensi diversi della parola libertà, dicendo talvolta che la volontà *non ha causa*, tal'altra che siamo *noi stessi la causa* delle nostre volizioni. In quest'ultimo caso, infatti, la volontà non è più causalmente libera. « *Nous-mêmes* c'est à chaque moment quelque chose de tout à fait déterminé. Des pensées et des sentiments, des dispositions, des instincts et des tendences s'agitent en nous, et c'est dans tout cela qu'il faut chercher l'origine de la volition. Les deux idées : determination par soi-même, et liberté causale, que l'on regarde souvent comme identiques, se suppriment en réalité mutuellement, des qu'on attache au mot *soi-même* un sens précis, quel qu'il soit » (*Morale* ed. cit., pag. 94).

(2) E lo stesso ragionamento si può applicare all'uomo morale. Si può cioè ugualmente dire dell'uomo morale che

Ma forse che la libertà è meglio salvaguardata ammettendo, con Kant, nel « vero *io* » o ragion pratica, soltanto il bene?

La soluzione di Kant, consistente nel dire: la ragion pratica è l'uomo, e la ragion pratica è la morale; quindi l'uomo, obbedendo al comando della ragion pratica, ossia della morale, obbedisce a sè stesso, cioè è libero; questa soluzione è, del pari, equivoca.

In primo luogo, l'interesse concreto ed umano della questione della libertà, la ragione per cui questa si pone, non sta nel descrivere il modo di operare dell'uomo che sia libero, ma nello stabilire *se* ogni uomo *possa* essere libero; non nel dire: sarai libero soltanto se agirai in tal maniera, ma nel dire: tu *puoi* agire in tal maniera, e quindi *puoi* essere libero. Ora Kant stabilisce bensì che si è liberi quando si opera secondo la ragione, e, quindi (per lui) secondo la morale; ma, non solo circonda di infinite riserve la questione della possibilità per ogni uomo di operare in tal guisa, ma anzi talora la esclude esplicitamente. « Egli *non può* senza dubbio e unicamente a cagione delle sue inclinazioni e dei suoi impulsi realizzare questo ideale in sè stesso », scrive Kant parlando del malvagio e dello ideale di bontà (1). Ora ciò di cui ci preoccupiamo, quando discutiamo il problema della libertà, è non già se questa consista soltanto nell'agire moralmente, e quindi se solo l'uomo morale la possegga, ma precisamente se il malvagio abbia la libertà di agire moralmente.

In secondo luogo, neppure il concetto kantiano che l'agire secondo ragione, ossia secondo morale, sia agire liberamente, si può concedere. Questo concetto

---

egli non *può* compiere il male, cioè *non è libero* di compierlo.

(1) *Fondazione* ecc., parte III, pag. 96 della traduzione VIDARI. Pavia, 1909.

si regge sulla identità tra la ragion pratica, concepita come un'unica cosa con l'etica, e l'*io* umano. Ora, anzitutto, anche se tale identità esistesse, il concetto kantiano non salvaguarderebbe però la libertà di scelta tra il bene ed il male, la quale è quella che, sopratutto in rapporto alla responsabilità morale, si ha in vista quando si pone il problema della libertà (1); giacchè quel concetto viene a dire che la ragion pratica pura (ossia, secondo l'identità da Kant stabilita, il « vero *io* » umano) agisce, *spontaneamente*, sì, ma *necessariamente*, in modo morale; che agire così corrisponde alla sua natura e quindi alla sua indipendenza da ogni costrizione esterna, cioè alla sua autonomia; ma, nell'istesso tempo, alla sua *necessità* interiore, sicchè essa *non può* agire che così (e il male quindi è qualche cosa che da essa non proviene). — Ma, poi, l'identità tra ragion pura pratica, considerata una cosa sola con la morale, ed *io* umano non sussiste; perchè come ognuno avverte — e come implicitamente ammise lo stesso Kant (2) — l'*io umano* non è solo ragion pratica pura, bensì è anche le passioni, la sensibilità, le inclinazioni, e queste pure concorrono a costituirlo. Se

---

(1) Assai perspicue sono in proposito le osservazioni del Sidgwick : «It is clear that if we say that a man is a *free* agent in so far as he acts rationally, we cannot also say — in the same sense — that it is by his own *free* choice that he acts irrationally, when he does so act; and it is this latter proposition which Libertarians generally have been concerned to maintain. They have thought it of fundamental importance to show the Freedom of the moral agent, on account of the connexion that they have held to exist between Freedom and Moral Responsability; and it is obvions that the Freedom thus connected with Responsability is not the Freedom that is only manifested or realised in rational action, but the Freedom to choose between right and wrong which is manifested or realised equally in either choice » (*The Methods of Ethics*, Londra 1907, Lib. I, Cap. V, § 1).

(2) V. Cap. II.

quindi la libertà è il comando dato dall'io a sè stesso, essendo l'*io* costituito come ora abbiamo detto, libertà sarebbe non agire moralmente, ma fare tutto ciò che si ha desiderio di fare. Il comando che la ragione nel senso kantiano dà all'*io* umano non è dunque il comando che questo dà a sè stesso, ma il comando che qualche cosa che si inserisce nell'io del singolo e che lo trascende, dà all'*io* medesimo. La libertà kantiana, consistente nel comando autonomo, cioè nel comando dato (quando si agisce moralmente) da sè stessi a sè stessi, svanisce. Lo comprovano il sentimento e il linguaggio comuni, per cui nel condursi sempre moralmente si prova un senso di costrizione e di vincolo, si ha l'impressione che un pugno di ferro tenga stretti e impedisca di correre dove si amerebbe, e si parla di «tenersi in freno», di «vincere sè stessi», di « rinuncia, abnegazione, mortificazione di sè », e infine, di « morire a sè stessi » — tutte cose che designano tutt'altro che la libertà (1). E quindi è giusta

(1) Tanto poco l'agire moralmente è libertà dell'*io* umano fatto anche di desiderî e passioni che, come scrive efficacemente Malebranche, « il semble qu'on travaille effectivement à *sa propre* ruine, lorsqu'on fait la guerre à sa passion dominante. On s'immole alors, on se sacrifie, on s'anéantit, on se réduit même dans un état pire que le néant ». E Malebranche aggiunge sapientemente : « Ce qui est *impossible* à la nature sans le *secours de la grâce* » (*Méditations Chrétiennes*, VIII). Così pure nel *Traité de Morale*, (P. I, C. VII, §§ II e III) : « Comment prendre cette résolution héroïque de sacrifier à la loi divine jusqu'à sa passion dominante? Certainement cela n'est pas possible sans le secours de la grâce. Un homme sans grâce peût se donner la mort ; il peut désirer de rentrer dans le néant. Mais le néant n'est point si terrible que cet état désolant de vivre sans ce qu'on aime... Ainsi sans une foi ferme, sans l'espérance de trouver un bonheur plus solide que celui qu'on quitte, l'amour-propre, quelque éclairé qu'il soit, ne peut pas seulement prendre le dessin de sacrifier sa passion dominante... Or cette foi et cette éspérance sont des dons de Dieu » (E cfr. anche *Entr. sur la Mét.*, XIV, § 7).

l'osservazione ricordata del Renouvier che ciò a cui Kant dà nome di libertà non è che essere *determinati* dalle leggi impersonali della ragione (1).

Ciò ne conduce a quello che è l'equivoco fondamentale della questione della libertà nell'idealismo. Tale equivoco abbiamo già accennato precedentemente (2) e giova ora rimetterlo brevemente in luce. Esso è questo: dal momento che l'*io* umano non è solo ragion pura pratica, ma, insieme, passione, il dire che la libertà consiste nel fatto che la ragion pura pratica comandi a sè stessa, per cui il suo comando è autonomo, non è dire che in ciò sia autonomo e libero l'*io* umano, perchè quel comando non è il comando dell'*io* umano che è anche passione. È dire, semplicemente, che è autonoma e libera la ragion pura pratica ravvisata come Forza od Entità impersonale o sovrapersonale, considerata in universale, come Spirito assoluto o Dio, astratta dalla sua incarnazione

(1) In sostanza, se si ammette il concetto che la libertà morale consiste nel comando autonomo di sè a sè stessi, nell'operare solo conforme alle leggi della propria essenza, nel non essere determinati da altra cosa nè dentro nè fuori di noi, bisogna concludere che la libertà esisterebbe solo per l'uomo che fosse interamente buono, nell'atto in cui compie il bene, e per l'uomo che fosse interamente cattivo, nell'atto in cui compie il male: pel criminale nato e pel santo. Ma poichè l'uomo è in parte buono e in parte cattivo, la libertà, come definita dall'idealismo, non esiste di fatto, perchè nell'uomo, sia che compia il bene sia che compia il male, avviene che è sempre qualche cosa a cui egli *non è interamente identificato* che deve sottomettere e tener schiava in lui una parte del sè. — Così, profondamente, S. Paolo: « Non sapete voi che se vi fate schiavi di qualcuno per ubbidirgli siete gli schiavi di colui a cui ubbidite, sia che si tratti del peccato che mena alla morte o dell'ubbidienza che mena alla giustizia?... Quand'eravate schiavi del peccato, eravate liberi per quel che concerneva la giustizia... Or essendo stati affrancati dal peccato, siete divenuti gli schiavi della giustizia... Ora... siete stati affrancati dal peccato e fatti schiavi di Dio ». (*Rom.*, VI, 16, 20, 18, 22).

(2) Cap. II.

umana, ossia « dalla disposizione naturale propria dell'umanità », dalla « direzione speciale che sarebbe propria alla ragione umana » (1). Poichè per Kant la ragione pura pratica così considerata è una cosa sola con la morale, il comando morale è in lei il comando di sè a sè stessa, ed è quindi l'espressione della *sua* autonomia o libertà; ma non già però della libertà dell'*io* umano che non è una cosa sola con la ragion pura pratica, che non è tutto e soltanto questa, ossia tutto e soltanto morale. Essa, adunque, la ragion pura pratica, come Energia sovrapersonale, e, se così si può dire, cosmica, è libera, non l'uomo, che non è lei, e in cui essa, soltanto, parzialmente si inserisce. — Tale la conclusione a cui, per altre vie, perviene il Fouillée. « A vrai dire, le prétendu moi inconnaissable de Kant est effectivement un *non-moi*. C'est Dieu qui est libre, et nous ne le sommes pas : la liberté de Kant n'est que le fatalisme de la grâce et de la prédestination théologique » (2). Ma, noi aggiungiamo, in ciò appunto sta la verità più profonda e il più grande valore della morale kantiana.

IX.

A tali equivoci nella questione della libertà non si sottrae quella nuova forma di indeterminismo che occupa ormai tanto posto nella filosofia più recente.

---

(1) *Fondazione* ecc., parte II, pag. 56 della traduzione VIDARI, citata.

(2) *Critique des Systèmes de Morale contemporaine*. Paris, Alcan, pag. 155. Press'a poco è il concetto del Cantoni : « Ammesso che la Ragione operi indipendentemente dal senso e da ogni fine, non rimaneva che il volere puro, razionale, cioè un volere perfettamente libero, equivalente alla Ragione *che si determina per sè. e si attua come tale in ognuno di noi* ». (*E. Kant*, cit. III, pag. 402).

Essa venne affermata anzitutto dal Tarozzi come dottrina della continua «singolarità del fatto» per cui cioè non si riproducono mai le medesime condizioni nè i medesimi fatti, per cui « un fatto non è mai un altro », ed ogni fatto che viene alla luce rappresenta invece una formazione essenzialmente nuova. « Fate passare una corrente elettrica sopra un circuito ai cui capi estremi siano due carboni e voi avrete la scintilla, quante volte volete. Ma il passaggio della corrente non avverrà mai in modo identico, nè la scintilla sarà mai identica » (1). Questa teoria acquistò larga eco, specialmente per opera del Bergson, sotto forma di dottrina dell'« evoluzione creatrice », della incessante creazione del nuovo che opera lo slancio originario della vita (2). Infine essa entrò a far parte (relativamente al fatto della volizione) del sistema del Croce, pel quale l'atto volitivo è necessitato e libero insieme; necessitato, in quanto nasce « su una situazione determinata, su un accadimento, il quale, se è, è necessario »; e libero in quanto la volizione « non se ne sta ferma alla situazione di fatto », ma « produce qualcosa di nuovo; qualcosa che prima non esisteva e che ora viene all'esistenza »; e perciò è « iniziativa, creazione e, quindi, atto di libertà » (3).

---

(1) *Della necessità nel fatto Naturale ed Umano*, vol. II, parte III. Torino, Loescher, 1887.

(2) Ma vedi nell'altro volume del Tarozzi: *La Varietà Infinita dei fatti e la Libertà Morale* (Palermo, Sandron, s. d., cap. IV) poste in luce le differenze tra il pensiero del Tarozzi e quello del Boutroux e del Bergson. Le quali differenze, però, relativamente a quest'ultimo, colà stabilite di fronte a *Matière et Mémoire* e all'*Essai sur les données immédiates de la Conscience*, sono, noi pensiamo, assai attenuate con l'*Evolution Créatrice*, nel qual libro il Bergson s'accosta maggiormente al pensiero sostenuto dal Tarozzi nel volume sulla *Necessità*.

(3) *La Filosofia della Pratica*, parte I, sez. II, I.

Non sembra che tale dottrina giovi, meglio dello idealismo classico, a salvaguardare la libertà morale umana. I fatti sono infinitamente vari, si afferma. Ciò equivale a dire che ogni rosa che produce il rosaio è una rosa nuova, che l'« iniziativa » del potere vegetativo del rosaio, operando sulla « situazione determinata » del terreno, dell'atmosfera, ecc., darà origine a delle rose ognuna delle quali sarà, rispetto alle precedenti, una creazione singola e originale e non una ripetizione di quelle; ma però saranno sempre rose, e il rosaio non produrrà mai dei garofani. L'infinita varietà dei fatti ci dà — si insiste — nel campo morale umano quella iniziativa creatrice che è la libertà. — Ma l'affermare tale iniziativa creatrice non conduce a concludere se non che una natura malvagia, portandosi in contatto con le situazioni determinate, con gli accadimenti, a cui le circostanze della vita la mettono di fronte, produrrà atti malvagi o immorali infinitamente nuovi, non mai esistiti proprio identicamente dianzi, ed ora per la prima volta comparenti in quella precisa forma alla luce; e così, per esempio, un giuocatore incorreggibile esplicherà in forme infinitamente nuove, imprevedute e indeterminate, a seconda dei sempre nuovi e indeterminati incontri della sua volontà viziosa con le circostanze, la sua passione del giuoco, spiegherà, cioè, un'« iniziativa » per la quale « creerà » delle combinazioni di vita fondate su episodi di giuoco, ognuna delle quali non sarà mai la riproduzione precisa di nessuna delle precedenti, ma sarà, invece, un fatto singolare e nuovo, e tutta la serie di esse rappresenterà un'« evoluzione creatrice », uno sviluppo assolutamente imprevedibile dell' *élan vital* della passione del giuoco; così come i romanzi d' amore — sebbene si somiglino tutti — non sono mai proprio lo stesso romanzo e ognuno rappresenta uno sviluppo nuovo della passione d'amore. —

Ma i « fatti nuovi », le « creazioni », le « iniziative », d'una natura malvagia non saranno sempre malvagi? Ora, ciò che si chiede, quando si pone la questione della libertà, è se la natura malvagia possa, per forza sua propria, per atto di sua libera volontà, trasformarsi in natura buona, se possa mettersi a produrre costantemente dei fatti buoni. Ed è manifestamente fondarsi sull'equivoco rispondere che la libertà esiste perchè consiste in ciò che la natura malvagia non «sta ferma alla situazione di fatto», ma spiega un'iniziativa originale producente sempre del nuovo, cioè sempre degli atti malvagi, ognuno dei quali è, non una morta, monotona e identica ripetizione di un precedente, ma una creazione unica e autonoma, una risultanza *sui generis*.

In questa dottrina, insomma (e più nettamente nella forma che il Croce vi ha dato) la libertà è semplicemente il non rimanere inerti, e lo spiegare invece una somma di attività personale propria per usufruire o superare le circostanze; così l'avido, che non sta con le mani in mano a desiderare passivamente il danaro, ma esplica una grande iniziativa ed una irrefrenabile energia per procurarselo, appunto perchè maggiormente l'avidità lo *domina;* il libertino, che non si limita ad un moto occulto e impotente di concupiscenza, ma « crea » piani di seduzione e s'industria in mille modi di possedere le donne che desidera; costoro, sebbene la loro « iniziativa » sia tanto più forte quanto più sono *schiavi* della passione, realizzano perfettamente il tipo crociano di libertà. Ma è questo ciò che s'intende quando dell'esistenza della libertà si pone la questione?

Non dissimile è la libertà bergsoniana. A quale libertà mette capo l'*Essai sur les données immédiates de la conscience?* Anzitutto, da un lato, alla stessa libertà dell'idealismo classico (e specialmente dello Schelling) consistente nell'operare secondo la propria

profonda essenza costitutiva (1); dall'altro, alla libertà quale è stata poi formulata dal Croce e che si colloca semplicemente nel non star fermi alle situazioni di fatto. È una libertà consistente in ciò che i nostri stati interni sono « sans cesse en voie de formation », che « une cause ne saurait réproduire son effet puisqu'elle ne se réproduira jamais elle-même », che ogni fase interiore, ogni stato psichico, è « unique en son genre » (2), che insomma l'*io* è una realtà fluida, e non solidificata, che si muta entro di noi. Il peccatore che, pur rimanendo sempre tale, però deve di necessità mutare interiormente, sia perchè mutano le occasioni esterne del peccato, sia perchè egli si approfondisce di continuo nel peccato medesimo, e pel quale quindi ogni peccato non è mai la esatta ripetizione dell'altro, ma un caso psichicamente nuovo e unico nel suo genere, — adempie pienamente il concetto bergsoniano di libertà.

In secondo luogo, tale libertà null'altro significa se non che qualche cosa cambia in noi, e questo cambiamento può essere così sostanziale da operare in noi una vera conversione e da farci diventare, da malvagi, santi. Ma non è punto presupposto necessario della libertà bergsoniana (come lo è invece del concetto ordinario di libertà, quando si pone la questione della sua esistenza) che *io* possa operare in me, per *mio* proposito, volontà e forza, tale cangiamento. Il fluire nella mia coscienza d'un'impetuosa corrente nuova, improvvisa e impreveduta — p. es. tanto di un rapimento religioso, quanto di uno scoppio di passione che sovverta e sconvolga il sistema di vita finora

---

(1) « Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personalité entière, quand ils l'espriment... Libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement » ecc. (IV ed., Paris, Alcan, pag. 125-133).

(2) Ediz. cit., pag. 175 e seg.

seguito — sebbene *io* sia, in tal caso, *trascinato, soggiogato, vinto,* da tale corrente di sentimenti che irrompe in me — è per eccellenza un caso di libertà bergsoniana. Anzi, poichè il diventare per forza *mia,* per *mio* proposito, per *mia* volontà, da cattivo, buono, implica la preconcezione di un piano e la attuazione prevista del piano così preconcepito, si potrebbe dire che l'acquistare per forza *propria* la virtù è tutto il contrario della libertà bergsoniana, la quale è essenzialmente mobilità, mutabilità, imprevidibilità, negazione d'ogni piano (1).

Insomma, la libertà bergsoniana è quella della mobile cima del cipresso che si agita in forme impensate ad ogni soffiare di vento. Dobbiamo dirlo? Questa libertà ci pare una cosa sola con la volubilità: poichè la costanza implica quella corrispondenza di ciò che sussegue a ciò che precede, dell'attuazione al piano, che è l'antitesi del bergsonismo; ed è solo il concetto di volubilità, il piegarsi da tutti i lati in obbedienza ad ogni suggestione e sollecitazione che ci si presenti nuova allo spirito — cioè il contrapposto della libertà come è comunemente intesa (2) — che realizza il ca-

---

(1) Accenneremo più avanti a qualche punto di contatto che ha con la tesi che sosteniamo la dottrina morale del Fichte, non ostante gli sforzi poderosi, ma disperati, che egli fa per salvare la libertà. Qui notiamo come egli abbia affermato, in un luogo, questo carattere di irregolarità come essenziale alla libertà. « Una serie della natura (egli scrive) è fissa. Ogni anello di essa adempie interamente ciò che può adempiere. Ma una serie di determinazioni di libertà consiste di salti e progredisce affatto irregolarmente » (*Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre,* P. I, L. II, C. VII, I).

(2) Certo vi è un significato comune, il più superficiale e volgare, della parola libertà che è identico a quello bergsoniano. È quando si usa la frase « esser liberi » nel senso di « fare quello che si vuole », di poter soddisfare, senza vincoli e freni, ogni proprio capriccio, ogni fantasia che ci passi per il capo.

rattere di mutabilità e imprevidibilità costituente la essenza della libertà del Bergson. È questa la libertà di chi vaga per la strada senza meta fissa e si lascia deviare (ossia *muta*) da una vetrina, da una figura che passa, dal rintocco d'una campana, da una fanfara che suona, da un filo d'erba: poichè costui soltanto realizza veramente nella sua passeggiata il cangiamento e l'imprevisto (1).

L'affermare poi, in riferimento all'*Evolution créatrice*, la libertà morale *umana*, sarebbe cadere nel medesimo equivoco che abbiamo esaminato da ultimo parlando della dottrina etica kantiana. Certo l'«evoluzione creatrice» crea incessantemente del nuovo, sicchè «la même réalité concrète ne se repète jamais». Certo essa è «productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même». Certo essa si dispiega in «une imprévisibile création de forme» (2), e quindi

---

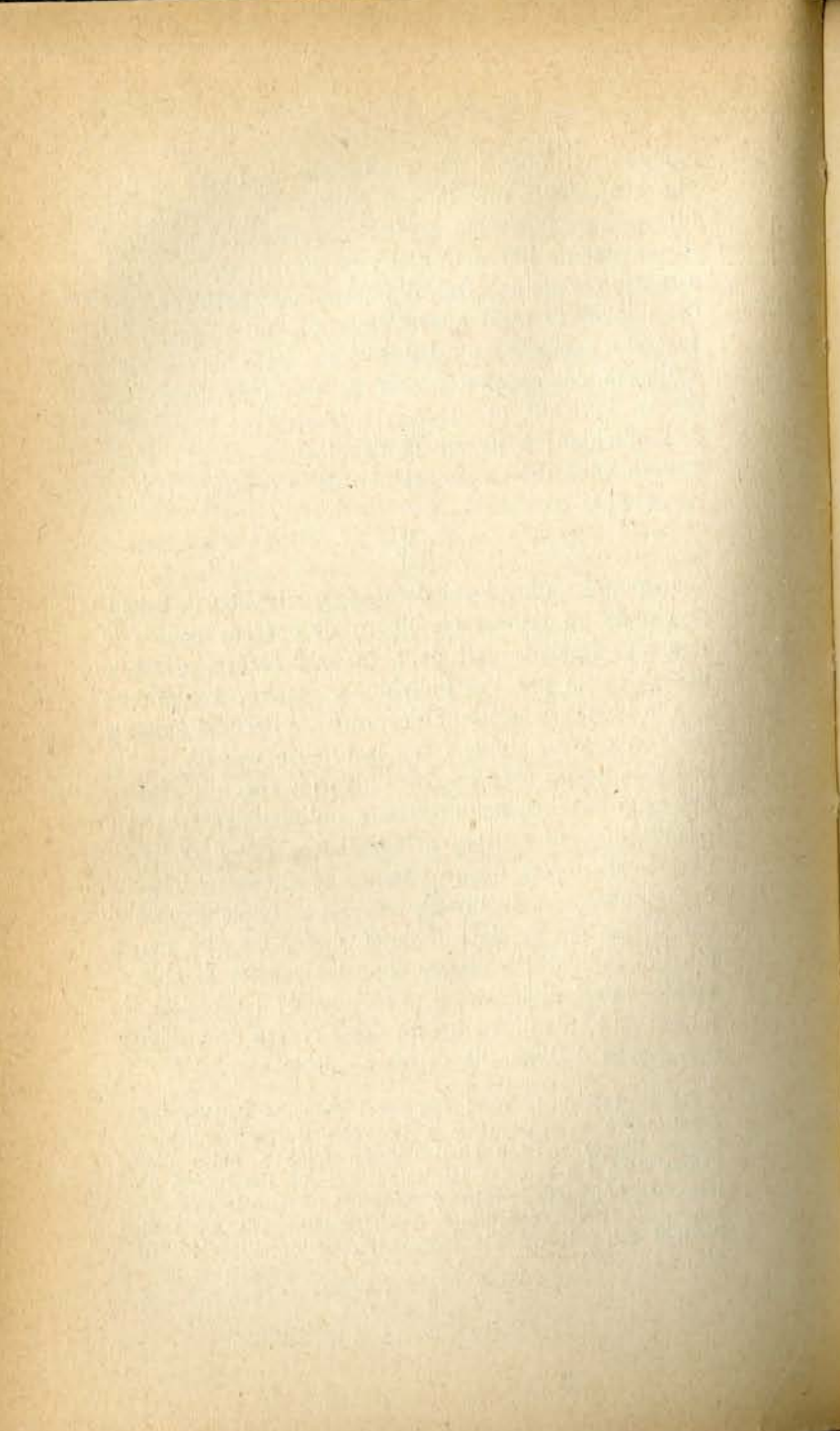
(1) Quand'anche invece la vera interpretazione dell'etica bergsoniana fosse quella data eziandio dal Wilbois (*Devoir et Durée*, Paris, 1912, pag. 332) e cioè: «Mon premier devoir, c'est d'obéir à ma vocation. Il me faut donc d'abord la chercher, ensuite m'y tenir» — non ne verrebbero però maggiormente fondate nè la libertà, nè la morale. L'obbedire alla propria vocazione non è infatti che una traduzione di quell'operare conforme alle leggi della propria essenza costitutiva, che abbiamo trovato nell'idealismo classico e specie nello Schelling. Vale quindi contro il primo la dimostrazione già fatta che il secondo non è libertà. E, per vero, la vocazione sforza, trascina e spinge anche là dove l'individuo non vorrebbe andare. È dunque una forza che impera sull'individuo; non è libertà di questo. Il linguaggio stesso tradisce ingenuamente il Wilbois: «*obéir* à ma vocation»; ma *ubbidire* non è essere liberi. — Questo per la libertà. Quanto alla morale, ubbidire alla propria vocazione vuol dire operare conforme alla propria essenza costitutiva, la quale può essere malvagia. Che suggerimento morale darebbe quel primo articolo del vangelo morale bergsoniano *secundum* Wilbois, a Don Giovanni Tenorio, la cui vocazione, la cui essenza costitutiva, era indubbiamente il libertinaggio?

(2) *L'Evolution créatrice*. Cap. I, Paris, Alcan, 1912.

appunto per questa sua produzione di forme sempre nuove e sempre mutate, per questo suo, quasi a dire, divinamente incausato capriccio creativo, si manifesta assolutamente libera. Ma, « nam *vos* (potremmo ripetere con Ovidio agli Dei, di questa incessante addizione del nuovo, di tutte queste imprevidibili mutazioni di forme) « nam *vos* mutastis et illas ». Tale libertà, cioè, è libertà dell'ardente fucina di vita universale, non dei prodotti che ne escono; è libertà del Tutto, non dell'individuo; è libertà dell'evoluzione *creatrice* medesima, cioè del Creatore, non delle creature (1).

X.

Insomma: quando si domanda se la libertà esista, si chiede se l'uomo sia libero di operare contro le tendenze fondamentali della propria natura, e se la libertà esista per l'*io* individuale umano. Rispondere che la libertà consiste nell'operare — *necessariamente* ma non *contro*, sibbene *con* la propria volontà — secondo la nostra essenza costitutiva (o, che è lo stesso, che essa consiste nello spiegare un'iniziativa creatrice producente atti sempre originalmente nuovi di esplicazione di questa nostra essenza profonda); e rispondere inoltre che la libertà esiste per qualche cosa a cui si può ancora dare il nome di *io*, ma che non è più l'*io* individuale umano, bensì alcunchè di chiaramente extraindividuale e superumano; rispondere in tal guisa, è, manifestamente, voler creare un equivoco per mezzo dell'identità di mere parole.

(1) E. infatti, in un luogo assai notevole dell'*Evolution créatrice*, è espressamente a Dio che Bergson attribuisce questa libertà. « Dieu ainsi défini » (cioè a guisa d'« un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet », centro considerato non quale una *cosa*, ma quale « une continuité de jaillissement ») « n'a rien de tout fait: il est vie incessante, action, *liberté* » (ed. cit., pag. 270).

CAPITOLO VII.

Materia e Forma

L'impossibilità d'una morale meramente formale risulta già con sufficiente evidenza da quanto abbiamo detto nei due precedenti capitoli. Pure, la questione, poichè costituisce il fondamento d'una delle più importanti divergenze in argomento di etica, ed è oggetto di vivo e costante dibattito tra i sostenitori della morale materiale e quelli della morale formale, merita una più particolare trattazione. Noi ci proponiamo ora di dimostrare anzitutto che la formalità della morale non è sostenibile nemmeno nel kantismo puro, nemmeno cioè quando, da un lato (contro quanto abbiamo detto nel capitolo IV) si ammetta che il criterio della universalizzabilità conduce a far apprendere a tutti come morali le stesse massime; dall'altro (contro quanto abbiamo dimostrato nel capitolo V) si accetti il concetto che la ragion pura pratica è una cosa sola con la morale, e che quindi (poichè soltanto la morale si trova in quell'universale che è la ragione) il carattere dell'universalizzabilità è proprio esclusivamente della morale. — In secondo luogo, ci proponiamo di richiamare e precisare il ragionamento già accennato, che dimostra come parlare poi di formalità della morale, quando uscendo dal kantismo puro, si collochi nella ragione pura pratica, oltre che la morale, anche qualche altra cosa (l'utile e il male) costituisca una contraddizione in termini.

I.

Cominciamo dal primo punto. Ammesso, con Kant, che la ragion pura pratica sia soltanto ed unicamente morale, ne viene, che il criterio per conoscere se una azione sia morale è dato dall'universalizzabilità della massima che la ispira, perchè solo un'azione compiuta secondo una massima che possa essere resa universale sarà un'azione non suggerita dal male (che, stante il ricordato principio kantiano, appartiene non all'universale della ragione, bensì alla cerchia particolare e soggettiva di interessi e di passioni) ma da quella ragione pratica pura, la quale, da un lato, appunto per il fatto che si trova in tutti, dà comandi il cui carattere specifico è di valere per tutti, dall'altro, poichè è solo ed esclusivamente morale, imprime solo ai comandi morali tale carattere di universalità. — Azione morale sarà dunque, quella la cui massima può diventare universale; il che equivale a dichiarare che per agire moralmente bisogna agire come un essere razionale normale, come agirebbero gli altri esseri razionali, cioè secondo la ragionevolezza riconosciuta universalmente come tale, ossia secondo quella che abbiamo chiamata «collettività di ragionevolezza».

Se non che si affaccia evidentemente tosto il problema: come si determina questa ragionevolezza? Come si chiarisce se un'azione sia conforme a una tale ragionevolezza universalmente riconosciuta?

Sento — in altre parole — un impulso a fare. Scaturisce esso da quella che si potrebbe chiamare la categoria della ragion pratica pura, dalla categoria del « dover fare », o da un'inclinazione sensibile? Per stabilirlo mi occorre vedere se l'azione è tale che possa venir compiuta da ogni essere ragionevole; mi

occorre far appello a questa collettività di ragionevolezza, in cui si traduce (secondo il kantismo) la ragion pratica pura. Ma come sapere se l'azione potrebbe essere compiuta da ogni ente ragionevole? Come sapere se essa corrisponda a questa collettività di ragionevolezza?

È qui che vengono innanzi le determinazioni e le condizioni materiali, e vengono innanzi come sboccianti dalla stessa forma o almeno come così strettamente connesse con questa, che questa, senza di esse, rimarrebbe interamente priva di ogni significato e di qualsiasi portata.

È vecchio e costante il rimprovero mosso a Kant di avere, nel mostrare come la sua dottrina morale si applichi negli esempi da lui presentati, fatto ricorso a motivi materiali, empirici, utilitari. Schopenhauer dichiara anzi che la formula kantiana non è che la formula dell'egoismo. Essa implica (egli dice) che per stabilire la regola della mia condotta io debba aver riguardo non a me solo, ma all'insieme degli individui, che cioè il mio fine, invece di essere il mio proprio bene, sia il bene di tutti senza distinzione; ma è sempre questione di bene; e il bene di tutti non sarà raggiunto che in quanto ciascuno porrà il proprio egoismo come limite a quello degli altri. Io dunque non devo nuocere ad alcuno perchè l'adozione universale di questo principio fa sì che non si nuoce neppure a me; ma è unicamente per questo beneficio personale che io opero la trasformazione del principio stesso in legge universale (1). E uno di coloro che più recentemente censurarono Kant su questo punto, il Croce, ricorda e fa sua, accusando Kant d'un « in-

(1) *Il Mondo* ecc. (Appendice: Critica alla filosofia kantiana). La censura è ribadita ed ampliata nel *Fondamento della Morale,* Cap. II, § 6 e 7.

volontario ritorno all'utilitarismo », la critica di Hegel: « Kant aveva detto, nel famoso esempio del deposito, che bisogna serbar fede al deposito; altrimenti non ci sarebbero più depositi. E se non ci fossero più depositi, in che cosa un simile fatto costituirebbe contraddizione alla forma della legge? Sarebbe, forse, contraddizione e assurdità per ragioni materiali; ma queste è già convenuto che non si debbano invocare » (1).

Ma il fatto è che non si può rimproverare a Kant tale invocazione di considerazioni empiriche e utilitarie come essa costituisse una incapacità sua a svolgere coerentemente il sistema della formalità etica, perchè invece quelle considerazioni sono necessariamente chiamate ed imposte dalla stessa forma e soltanto esse possono render questa significante.

La forma ci dice che bisogna agire a stregua della ragione come essa esiste in noi e negli altri, a stregua di questa collettività di ragionevolezza. — Si tratta, adunque, di stabilire se un'azione risponda o no a questa collettività di ragionevolezza. Si debba, per esempio, accertarci se ad essa risponda o no la massima « dire la verità». È possibile riscontrare se il dire la verità risponda o no a quella collettività di ragionevolezza che è la ragion pratica pura considerando « il dire la verità » al di fuori d'ogni determinazione od effetto di natura empirica e materiale?

È stato già da altri giustamente osservato (2) che il « dire la verità » implica già delle determinazioni em-

---

(1) *La Filosofia della Pratica* (Bari, Laterza, 1909, pagina 317).

(2) Così circa l'implicazione di dati sensibili nella forma della legge, vedi, per quanto riguarda la massima « dire la verità » FOUILLÉE, *Critique des Systemes de Morale Contemporaine*, Parigi, 1883, pag. 141, nota II e *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain*, Parigi, 1905, pag. 138-9.

piriche e fenomeniche, poichè in sè, nel campo noumenico, non v'è nè il « dire la verità » nè il « dire la menzogna », e ciò che per il motivo che per dire l'una o l'altra occorre che vi siano dei corpi sensibilmente viventi, dotati dell'organo della parola; le quali sono tutte determinazioni empiriche. Ma per noi la questione fondamentale è questa: dato che quando siamo davanti ad un'azione possibile — per esempio « dire la verità » — per sapere se essa è comandata dalla ragion pratica pura, ossia, per Kant, dalla morale, dobbiamo riscontrarla con la collettività di ragionevolezza in cui questa consiste, quale criterio abbiamo per sapere se l'azione è conforme a tale ragionevolezza?

L'unico criterio possibile è quello di giudicare la azione da tal punto di vista a stregua del suo contenuto concreto (1). Non è per motivi meramente logici

Circa la massima « non rubare » cfr. la prima opera pag. 140. — Più profondamente il Cantoni osserva anch'egli che il principio della *legislatività universale* non è puramente formale, perchè « non ha senso se non si presuppone una moltiplicità di enti che sentano e vogliano, la possibilità di un operare uniforme in quelli e di un accordo di voleri: tutte determinazioni materiali »; ma poi, aggiunge altrove che la massima kantiana « ha per tacito fondamento un oggetto e quindi un fine materialmente determinato, il quale non è altro che l'unione massima, ossia l'accordo perfetto degli esseri ragionevoli ». In sostanza, secondo il Cantoni, il principio morale kantiano, che presuppone l'universalità della ragion pratica pura, ossia l'accordo perfetto, sul da farsi, da parte dei varii centri di questa ragione che sono gli uomini, non solo implicherebbe questo accordo come punto di partenza, ma implicherebbe altresì l'intensificazione di questo accordo (concretamente una società umana sempre più intima, stretta e concorde) come punto d'arrivo, come fine e contenuto dell'operare. (Cfr. Cantoni, *Emanuele Kant*. Milano, 1882, Vol. II, pag. 222 e 232, e Vol. III, pag. 401).

(1) È il concetto che embrionalmente accenna l'Höffding quanto rileva che « le problème est précisément de montrer comment, malgré l'inévitable subjectivité de la base, on peut arriver à une connaissance et à une appréciation objec-

che quella collettività di ragionevolezza che è la ragion pura pratica può ordinare o vietare un'azione. Tutti gli sforzi per dimostrare che è per un'impossibilità *meramente logica* — cioè per l'impossibilità nascente dalla contraddizione del pensiero *puramente* con sè stesso — che le massime immorali non corrispondono a quella collettività di ragionevolezza, vale a dire non possono essere universalizzate; tutti questi sforzi, cadono a vuoto. Quale sorta di contraddizione, ad esempio, implica la menzogna? Questa, che il volere la società umana e il voler mentire è contradditorio, perchè la menzogna, diventata massima universale, dissolverebbe la società. Ma è questa forse una contraddizione *meramente logica?* Che cosa c'è che urti la *mera* logica nell'inesistenza della società? Che cosa c'è che urti la *mera logica* nel fatto che, tutti mentendo, ognuno viva isolato? Ciò urta non la *mera logica,* ma il maggior benessere comune. La menzogna non implica, adunque, contraddizione, se non quando la si ponga di fronte a questo contenuto, sensibile, materiale, empirico, previamente preso in considerazione e riconosciuto come buono in sè, che è la società. Lo stesso dicasi del suicidio. Che cosa c'è che urti la *mera logica* nel fatto che il suicidio sia eretto a legge universale? — Ciò urta la logica solamente quando si parta da un contenuto, ammesso come buono in sè, cioè la vita. Ancora: il lasciar inutilizzate le proprie attitudini intellettuali, in che offende la *mera*

---

tives » e soggiunge « que la *base* (*le mobile d'appréciation*) forme le principe subjectif de la morale, le critère d'après lequel les actions sont appreciées en vertu de cette base en forme le principe objectif et en determine le *contenu* ». E l'analisi a cui l'Höffding procede, approda ciò che tale criterio d'apprezzamento è quello del più grande progresso possibili del più gran numero possibile di esseri coscienti, cioè il bene universale. (*Morale*, ediz. cit., Cap. III).

logica? È cosa biasimevole solo se si abbia precedentemente presente come bene concreto, cioè come contenuto materiale e sensibile, gli effetti utili a sè o ad altri che può arrecare l'esercizio di dette facoltà. E un consimile ragionamento si applica a tutti gli altri esempi addotti da Kant ad illustrazione della sua dottrina, o a tutti quegli altri che a ciò si potessero addurre (1).

Se noi insomma facciamo appello alla ragion pura pratica come esiste, insieme che in noi, in altri, se noi facciamo questo appello relativamente ad un qualsiasi atto di virtù, se noi chiediamo a questa collettività ideale di ragione di addurci i motivi pei quali tale atto di virtù è un comando suo; noi vediamo tosto che i motivi consistono nel fatto che è l'atto stesso, il suo contenuto o la sua materia, che costituisce un bene, e l'atto ad esso contrario, il suo contenuto, la sua materia che costituisce un male. Indipendentemente da questo, nessun responso, nè in un senso nè nell'altro, ci potrebbe venire dalla collettività di ragionevolezza a cui facciamo appello; l'azione sa-

---

(1) Così anche il Cantoni: « Voi dite che il Volere morale od autonomico consiste nel conformarsi agli oggetti puri. Ma quali sono codesti oggetti puri? Non certamente quelli della Ragione speculativa, giacchè questi hanno valore solamente per il mondo sperimentale. Eppoi che senso avrebbe, per esempio, il dire che la moralità consiste nel conformarci ai teoremi matematici, ai principii della fisica pura? » Ma forse si potranno almeno trarre dal mondo intelligibile (che ci è ignoto) dei principii morali puri? « So bene che in questo mondo intelligibile Kant colloca la libertà e gli altri oggetti dei postulati pratici; ma qui si tratta invece di determinare gli oggetti della stessa Ragion pratica, di codesto volere puro, ed io di oggetti non ne vedo... Questi oggetti si devono pur trarre, almeno in parte e sotto un dato rispetto, da codesto mondo sperimentale, e senza di ciò è impossibile lo stabilire un principio determinato di moralità ». — (*Emanuele Kant*, Milano, 1883, Vol. II, pagine 241-2).

rebbe per essa indifferente. — Perciò, a ragione, il Fouillée si chiede: « Se si sopprime ogni idea di bene o di male intrinseci, ogni idea di un valore inerente alle cose o agli uomini, che sarebbe la *verità* e il dover dire la verità? » Nessun responso circa il da farsi può dare quella collettività di ragionevolezza che è la ragion pura pratica, a cui facciamo appello per sapere se un'azione possibile è da lei comandata, se il responso non è fondato su motivi riguardanti il contenuto, su di un giudizio dato circa la materia dell'azione, « se (come scrive ancora il Fouillée) la falsa testimonianza non fa *male reale* nè torto sensibile ad alcuno, se la morte non è, per nessun lato, un vero *male* nè per gli altri nè per me, se la *felicità* o *l'infelicità* della società umana è per sè stessa indifferente alla ragione, se la *perfezione* della mia natura e quella della natura dei miei simili non ha in sè alcun valore » (1).

Ciò è tanto vero, che anche per controllare se sono esatte le applicazioni concrete che Kant ha fatto ai casi da lui addotti, o che chiunque altri potesse fare a casi nuovi e diversi, del principio morale kantiano, l'unico criterio a cui si può far capo è sempre quello del bene e del male intrinseco, del contenuto o materia dell'azione.

Diamo un esempio: il Croce criticando il formalismo di Kant e proponendosi di dimostrare che il kantismo scivola nell'utilitarismo in mancanza « del principio etico vero » (vedremo poi se quello sostenuto dal Croce possa evitare questo preteso pericolo) scrive: « Per qual ragione non dobbiamo violare un deposito affidatoci? Forse, perchè come si dice, la legge morale, è legge universale? Non basta. Da questa proposizione non si deduce il rispetto pel deposito, giacchè è egual-

---

(1) *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme Contemporain*, Paris, 1905, pag. 139.

mente pensabile una legge universale, secondo la quale, in certi casi, si rispetti il deposito, e in certi altri no. Anzi, questo è il fatto: restituire un deposito affidatoci potrebbe essere, alle volte, cattiva azione, quale sarebbe restituire l'arma, che ci è stata affidata, a chi la richiede per ammazzarsi o per assassinare. Ed ecco come non sapendo, in virtù del principio etico vero, dirimere la controversia, e volendo pur adoperare in qualche modo quella formula vuota, accade che si riempia questa col solo principio che si possegga, e che è il principio utilitario; e si indichi la ragione del rispetto pel deposito, per esempio, nella convenienza che l'individuo ha a stabilire, pel suo stesso vantaggio, il rispetto agli impegni, senza del quale (si dirà) non si concluderebbe più nessun negozio e il mondo degli affari languirebbe » (1).

Ora, lo spirito della dottrina morale kantiana, quale si deduce dall' insieme di essa e sebbene lo stesso Kant possa aver qua è là qualche proposizione o conclusione che vi contraddice, è appunto nel senso di « una legge universale, secondo la quale, in certi casi, si rispetti il deposito, e, in certi altri no». Non è, infatti — come abbiamo già accennato (2) — che, secondo il kantismo, si debba esaminare se un'azione possa essere materialmente universalizzata per sapere se essa sia da compiersi. Si deve invece esaminare se può essere universalizzata la *massima* che ispira la azione *in quelle date circostanze di fatto*, circostanze che possono anche essere tali da rendere l'azione assolutamente unica. Si supponga che un abile nuotatore abbia assunta la custodia di un bambino, e vedendolo in procinto di annegare, si getti in acqua per salvarlo. Ecco un atto evidentemente virtuoso, anzi doveroso,

(1) *Op. cit.* pag. 306.
(2) Cap. V.

dal momento che l'uomo aveva assunto la custodia del bambino. Ma se si dovesse chiedere, per giudicare moralmente quest' atto: « può tale azione essere universalizzata? » bisognerebbe concludere che l'azione stessa non risponde al criterio kantiano di virtù, non potendo essa venire universalizzata, perchè non tutti (anche un terzo qualunque che passasse in quel momento per la via, o un vecchio cadente e incapace di nuotare cui il bambino fosse stato affidato) devono gettarsi in acqua per salvare il bambino. Ma ciò che invece bisogna chiedere per giudicare moralmente quell'atto si è: « può la *massima* che ha ispirato l'azione *in quelle particolari circostanze di fatto* — la massima, cioè, che colui che ha *assunto la custodia* di un bambino, e che si trova *provvisto di forza e destrezza,* esponga la vita per salvarlo — essere universalizzata? ». E allora la risposta sarà affermativa e il caso si dimostra rientrare nel criterio kantiano di virtù (1).

(1) Il Sidgwick, il quale sostiene che l'intuizionismo filosofico coincide col kantismo, in quanto fa appello, come criterio di moralità dell'azione, sostanzialmente a quella che noi abbiamo chiamata « collettività di ragionevolezza », riconosce esplicitamente che la ricerca se un'azione sia universalizzabile va fatta sulla base dell'identità di circostanze. « What is right for me must be right for all persons *under similar conditions* ». « Whatever action any of us judegs to be right for himself, he implicity judges to be right for all similar persons in *similar circumstances* ». (*The Methods of Ethics,* Londra, 1907, pag. 318, 379). — L'identità delle circostanze è pure riconosciuta necessaria per l'universalizzabilità della massima dal Parodi, il quale dice (*Le Problème Moral* cit. pag. 191) che l'universalità della legge morale consiste in ciò « que ce qui est bon en soi, comme ce qui est vrai, suppose une action et des circonstances susceptibles d'un nombre indéfini de répétitions concrètes, au cours du temps ou de l'espace, quelle qu' en soit, en fait, la fréquence réelle, historique ou spatiale. Reconnaître, per exemple que il ne faut pas mentir, dans tel cas bien défini c'est d'abord se sentir obligé raisonnablement a ne pas mentir, dans ce

Applichiamo tutto ciò all'esempio dei depositi addotto dal Croce. Non è, noi diciamo, il fatto materiale e bruto: « restituzione del deposito » che, secondo lo spirito della dottrina kantiana, deve poter essere universalizzato, ma la massima la quale ispira l'azione che, caso per caso, nelle determinate diverse contingenze di fatto, riguardo al deposito sta per essere compita. Ho ricevuto una somma in deposito. Devo restituirla? Mi rivolgo idealmente, per avere una risposta, a quella collettività di ragionevolezza in cui consiste la ragion pratica pura, alla ragion pratica come esistente, oltre che in me, negli altri; rifletto, insomma, a ciò che farebbe un essere provvisto della ragionevolezza normale. E la risposta sarà: « restituisci ». Ma invece, ho ricevuto in deposito una spada, e il depositante, divenuto pazzo, me la richiede per uccidere. Devo restituirla? Mi rivolgo ancora per una risposta, alla ragionevolezza collettiva, comune, cui tutti partecipano, che è appunto la ragione pratica pura; chiedo, a questa ragione, in quanto è universale, in quanto si fa valere non in me solo, ma in ogni uomo ragionevole, se devo restituire; penso che cosa farebbe al mio posto ogni altro uomo ragionevole, sensato, onesto, normale, ciò che è appunto il modo di sapere quale è il comando della ragione pratica pura, perchè questa è la ragione quale esiste e si fa valere in tutti. E la risposta — cioè il comando di questa ragione — sarà chiara: « non restituire ».

Ecco, dunque, come il criterio dell'universalizza-

---

cas; c'est par la même estimer que chacun, jugeant sainement, devrait condanner le mensonge dans de cas; c'est enfin comprendre que la defense de mentir vaudrait toutes *les fois que se reproduirat le cas en question tel qu'il a été defini* en quelque lieu ou en quelque moment que ce soit ». — Quanto poi al pensiero del Guyau e del Rosmini su questo argomento, v. pag. 233, n. 1.

zione, se inteso rettamente secondo lo spirito del kantismo, ci dà perfettamente modo, contrariamente a quanto ritiene il Croce, di « dirimere la controversia » e di scorgere quando si debba restituire il deposito e quando no.

Ma ecco, anche, che cosa risulta da tutto questo: in base a quali motivi la ragion pratica pura ci comanda di restituire il deposito, o, eccezionalmente, di non restituirlo? come ci dimostra essa che la restituzione o la non restituzione corrisponda alla collettività di ragionevolezza in cui essa consiste? quali prove ci adduce di questo corrispondere, nell'un caso e nell'altro, di due azioni opposte, a tale ragionevolezza? Comunque si giri e si rigiri col pensiero, nessuna prova di tale corrispondenza dell'azione di restituire (o non restituire) il deposito con la ragionevolezza si scorge, tranne il criterio materiale attinto dal giudizio sul contenuto dell'azione nell'un caso o nell'altro. — Chiedete alla ragion pura pratica la dimostrazione del perchè la restituzione della somma corrisponde alla ragionevolezza comune in cui essa ragion pratica consiste; e l'unica silenziosa risposta a cui potrete definitivamente approdare sarà che la massima universalizzata di non restituire le somme date in deposito arrecherebbe un danno generale. Chiedete alla ragion pura pratica che vi dimostri perchè, invece, la restituzione della spada ad un pazzo non corrisponde alla comunità di ragionevolezza, ed anche qui l'unica definitiva risposta che essa ragione darà chiaramente nel nostro interno sarà che quel perchè consiste nel fatto che la massima di restituire l'arma al pazzo arrecherebbe malanni gravissimi (1).

---

(1) È ciò che aveva già chiarissimamente scorto ed espresso Cicerone: « Sed incidunt saepe tempora, cum ea, quae maxime videntur digna esse iusto homine eoque, quem

È nel vero, adunque, il Croce, quando asserisce che il formalismo kantiano richiama le considerazioni materiali e utilitarie; ma non lo è quando pretende che questo derivi da una incoerenza particolare di Kant, e si rifiuta di ammettere che invece il richiamo alla materia è il necessario complemento del kantismo, ed è inoltre, allo stesso modo, imprescindibilmente necessario nella dottrina etica che il Croce professa.

Facciamo un altro esempio. Niuno vorrà ammettere che abbia ragione Kant quando sostiene che non si possa dire una menzogna neppure per salvare la vita d'un uomo inseguito dagli assassini, allegando che sopra il diritto di mentire si eleva il dovere assoluto di non applicare mai la facoltà di pensare ad altro che alla verità. — Ognuno si sentirà di dar ragione al Fouillée, il quale combatte questa tesi dicendo che, nel caso specifico, si tratta non della facoltà di pensare, ma della facoltà di parlare, la quale è un mezzo come la mano per colpire in caso di legittima difesa; sicchè rispondendo con una bugia agli assassini, io mi servo della parola come mezzo di protezione al servizio di questa verità superiore: gli assassini non devono uccidere gli innocenti. Ma ognuno comprende anche come la convinzione che l'applicazione fatta in tal caso da Kant del suo principio non sia a questo conforme, si ricavi da ragioni materiali e non possa ricavarsi che da esse; e come, perciò, sia nel vero il

---

virum bomum dicimus, commutantur fiuntque contraria, ut reddere depositum, facere promissum; quaeque pertinent ad veritatem et ad fidem, ea migrare interdum et non servare fit iustum. Referri enim decet ad ea, quae posui in principio, fundamenta iustitiae, primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur. Ea cum tempore commutantur, commutatur officium et non semper est idem ». (*De Off.*, I, X, 31).

Fouillée quando aggiunge: « Tutta questa casuistica prova che la legge puramente formale e vuota è insufficiente come legge *morale*, non ostante l'utile criterio che essa può fornire. Bisogna sempre venir a considerare dei *fini* concreti; bisogna, per esempio, domandarsi se la protezione di un uomo innocente contro gli assassini in guerra con la società è un fine più importante di quello di adattare in generale la parola al fine di esprimere agli altri la verità » (1). — Insomma, ognuno scorge in sè chiarissimamente come la risposta affermativa, che la collettività di ragionevolezza fa alla domanda « si deve dire una menzogna per salvare la vita d'un innocente? » si fondi e non possa fondarsi che sulla considerazione della materia.

Sembra rispetto a ciò inconfutabile l'argomento caro allo Spencer che se vi fossero azioni le quali potessero considerarsi virtuose in modo « primordiale e indipendente » esse dovrebbero ritenersi virtuose anche se arrecassero dei danni; ciò che risulta assurdo. — Infatti se il coraggio (ragiona lo Spencer) spiegato nella difesa personale e nella difesa della patria, non solo apportasse incidentalmente dei dolori, ma fosse « una causa necessariamente apportatrice di sofferenze all'individuo e allo Stato » mentre la sua mancanza giovasse « al benessere personale e generale », si potrebbe forse ancora considerarlo come una virtù? Dunque « il moralista il quale stima questa condotta intrinsecamente buona e quella intrinsecamente cattiva, se è costretto a rispondere, non ha altra scelta che di riportarsi agli effetti di esse in quanto producono piacere e dolore » (2).

---

(1) *Le Moralisme* ecc., pag. 129.

(2) *Le Basi della Morale* (trad. SALVADORI, Torino, 1908, §§ 13 e 11). — L'istessa conseguenza emerge dalla dottrina del Sidgwick. Questi definisce la morale intuizionista come

Che cosa consegue da ciò? Non già che, soltanto per questo, la dottrina di Kant vada respinta. Anzi in quello che contiene di più fondamentale essa potrebbe, non ostante le considerazioni ora esposte, rimanere perfettamente vera. Rimarrebbe, cioè, vera in questo che si deve agire secondo il comando della ragion pratica pura, compiere vale a dire quelle azioni la cui massima possa essere universalizzata, perchè solo queste azioni sono comandate non da qualche tendenza o bisogno mio particolare, ma da quella collettività di ragionevolezza che è la ragion pratica pura. Rimarrebbe vera anche in ciò che l'unico motivo della nostra azione debba essere direttamente, non il conseguimento del dato oggetto particolare cui l'azione mira, ma il rispetto alla legge, il fatto che con quella azione si segue il comando della ragione pura pratica: io agisco, per esempio, salvando l'innocente o beneficando il prossimo, non dietro il movente che mi dà il piacere di veder l'innocente salvo e il prossimo alleviato, ma in prima linea e direttamente sotto il più austero concetto che devo agire così perchè così agendo compio un'azione la cui massima può essere universalizzata, un' azione dunque comandata dalla ragion pratica pura, ossia dalla legge morale, un dovere. Per quanto riguarda le critiche ricordate — e sempre

quella per cui alcuni atti sono giudicati giusti o ingiusti in sè senza considerazione dell'effetto che possono avere di produrre la felicità dell'agente o di altri (*Op. cit.*, pag. 357). È dunque evidente l'affinità tra questa concezione e quella kantiana: infatti, la morale intuizionista si fonda su ciò che certi principii morali incontrino l'universalità di accettazione (pag. 342) cioè che siano ammessi dalla ragione in universale o collettività di ragionevolezza. E tale affinità è espressamente rilevata dallo stesso Sidgwick (pag. 385). Ora dunque, l'acuta dimostrazione che il Sidgwick fa (L. III) che quei principii della morale intuizionista, esaminati a fondo, non si reggono se non su di un fondamento utilitario, serve a dimostrare l'istessa cosa di fronte al kantismo.

fin tanto che si ammette l'assioma fondamentale del kantismo, cioè l'identità di ragion pura pratica e morale — la dottrina di Kant rimarrebbe sostanzialmente vera. Ciò in cui quelle critiche rendono necessaria una particolare interpretazione (o, se si vuole, una correzione) di quella dottrina, è nel fatto che, quantunque il principio etico sia di agire secondo una massima che possa essere universale, e unicamente per rispetto ad essa, è però solo sulla scorta di considerazioni materiali che si può stabilire e provare quali azioni siano conformi alla ragionevolezza universale della massima, a quella ragionevolezza che fa sì che questa possa essere universalizzata e si dimostri in tal modo comando della ragion pratica pura.

Devo non mentire (o mentire agli assassini) devo restituire il deposito (o non restituire l'arma al proprietario impazzito) perchè ciò è agire in ciascuno di questi casi secondo una massima che può, rispetto al caso di cui è massima, essere universalizzata; ma stabilire che l'azione del non mentire (o del mentire agli assassini) e che l'azione del restituire il deposito (o del non restituire l'arma al pazzo) sia l'azione che corrisponde alla collettività di ragionevolezza in cui consiste la ragion pura pratica; ma aver la prova, poter dimostrare a me stesso, che l'azione che in un dato caso sto per fare corrisponde a questa ragionevolezza collettiva (e non forse a una mia allucinazione); aver la prova, insomma, che la massima della azione può essere universalizzata; aver modo di riscontrare se lo può essere; io non posso altrimenti che esaminando che cosa accadrebbe universalizzandola, se non cioè sulla scorta di considerazioni materiali. La forma (sempre finchè si concede l'identità di ragione e morale) mi dà il principio etico; ma solo la materia mi può fornire gli argomenti a provare che una data azione è tale da rispondere al comando di

carattere universale che dalla forma proviene. Il principio etico è quello formale; « agisci in modo che la massima della tua azione possa sempre valere in ogni tempo come principio d'una legislazione universale ». Ma per sapere se la mia azione è tale che la sua massima possa valere come legge universale non ho altro criterio che le conseguenze dell'azione, cioè la materia.

Ora, se si pensa che lo spirito essenziale della dottrina kantiana è che l'azione morale è quella comandata dalla ragion pratica pura; che il comando di questa si manifesta con ciò che la massima dell'azione possa diventare legge universale; che così si manifesta tale comando perchè solo il comando d'un'azione la cui massima può essere universale, s'addimostra comando della ragione che è posseduta da tutti, della ragione quale esistente del pari in me e negli altri, della ragione come collettiva e universale, non di qualche tendenza o bisogno mio in particolare; se si pensa a ciò, si scorge che la interpretazione (o correzione) suesposta, non lede lo spirito del kantismo.

Anzi, se questo spirito consiste nel fatto che si deve agire secondo l'universalità della ragione che è in noi, non secondo il particolarismo delle nostre tendenze o dei nostri desiderî, lo spirito più essenziale del kantismo sarebbe rispettato anche ammettendo una materia come oggetto e movente della volontà, purchè si trattasse d'una materia voluta non dal particolarismo del mio desiderio o bisogno, ma dall'universalità della ragion pratica pura. Imperocchè se è giusto dire (1° teorema della *Critica della R. Pratica*), che ogni materia voluta dal particolarismo del mio desiderio, non è oggetto del comando della ragion pura pratica, cioè della legge morale, appunto perchè è voluta da una mia inclinazione particolare, mentre il carattere specifico del comando di quella è l'universalità, poichè

essa (a differenza dei bisogni e desideri) è omogenea in tutti; non è però esatto, nè necessario perchè sia rispettato lo spirito essenziale del kantismo, dato che questo risieda nel dover agire secondo l'universalità della ragione e non secondo il particolarismo dei desiderî, aggiungere (2° teorema) che ogni materia senz'altro sia voluta dal particolarismo dei desiderî, quasichè non possa esservi una materia voluta non da questo, ma dall'universalità della ragione (1). Ci sembra, su questo punto invincibile l'osservazione del Cantoni, il quale — dopo aver constatato l'arbitrarietà di questo passaggio dal primo al secondo teorema, mentre sono perfettamente possibili principî materiali derivati da altri fondamenti che non il piacere o il dolore, qualche bene, cioè, qualche fine, per cui io possa adoperarmi senza che esso sia un fine egoistico, consistente in una soddisfazione dei miei istinti ed appetiti — nota: « Perchè mai si dovranno riguardare tutti gli oggetti del nostro volere come oggetti degli appetiti? Se così fosse, sarebbero oggetto degli appetiti anche le cose che ci sono comandate dalla legge di Kant; perchè ammesso anche che questa sia me-

(1) Del resto, è ciò che ha finito per riconoscere lo stesso Kant, quando in risposta al Garve (e sospinto evidentemente dalle obbiezioni di lui ad accentuare alquanto il lato materiale della sua morale) scrisse in una nota importante della polemica sui *Rapporti della teoria con la pratica*: « Una *volontà* non può mai essere senza un fine, sebbene, quando si tratta semplicemente della necessità d'obbedire alla legge morale, bisogni farne astrazione, e la legge sola debba costituire il principio determinante della volontà. Ma ogni fine non è morale (per esempio quello della felicità personale) mentre il fine morale dev'essere disinteressato; e il bisogno d'un fine ultimo fornito dalla ragione pura e comprendente sotto uno stesso principio l'insieme di tutti i fini (un mondo concepito come il sommo bene possibile anche mediante il nostro concorso) è un bisogno d'una volontà disinteressata, che si *estende* dall'osservanza della legge formale alla produzione d'un oggetto ».

ramente formale, essa ci dovrà pure, volendo regolare le nostre azioni, indicare gli oggetti da conseguire » (1).

Lo spirito più sostanziale del kantismo non sarebbe dunque ferito neppure dall'ammettere una materia come oggetto e movente della volontà, purchè si tratti d'una materia voluta dall'universalità della ragione, non dal particolarismo dei desiderî. Tanto meno sarebbe violato dal riconoscere che la materia è necessaria, non già come oggetto della volontà (neppure in quanto materia voluta dall'universalità della ragione) ma semplicemente per farci conoscere, per accertarci, per fornirci la prova, che la nostra azione è di quelle comandate dalla ragion pratica pura, è tale cioè che la sua massima può essere universalizzata (2).

---

(1) *Op. cit.*, II, pag. 219. — Un concetto analogo espone l'Höffding : « C'est en s'appuyant sur une fausse psichologie que les kantiens croient tout sentiment, à l'exception de la loi morale, de nature interessée. Pour qu'il y ait intérêt ou egoisme, il faut qu'on rapporte de propos delibéré toutes choses à soi-même comme fin. Il ne suffit pas qu'un sentiment soit accompagné de satisfaction personelle, pour qu'on puisse l'appeller egoïste (à moins de prendre ce dernier mot dans un sens très large) ». E l'Höffding aggiunge, con parole le quali confermano la concezione del bene come interessato e disinteressato insieme, che svolgeremo nel capitolo successivo : « De ce qu'en nous dévouant à une chose nous subissons l'attrait des qualités que nous y trouvons, il ne s'ensuit pas que nous nous prenions pour fin et ne traitons cette chose qu'en moyen de notre jouissance. Le dévoument serait psychologiquement impossible si son object n'avait pour nous quelque charme, et le sentiment du respect décrit par Kant, est une impossibilité psycologique, si son objet n'exerce absolument sur nous aucun attrait ». (*Morale*, ed. cit. Cap. XIII, § 1, pag. 213).

(2) Noi crediamo che si possa sostenere che balena talvolta qua e là in Kant il concetto che a costituire la formalità della morale basta unicamente che il movente della volontà stia solo nella forma, quand'anche la considerazione della materia sia presente per stabilire se le azioni corrispondono al comando universale della forma, cioè sono da farsi. Ci

In conclusione:

Se il principio e il comando morale è dato dalla forma, e suona quindi così: compi quelle azioni la cui massima può diventare legge universale; si af-

---

conferma in questa persuasione: il fatto che quasi costantemente in Kant l'esclusione della materia è accompagnata da questa frase limitativa: « come motivo determinante » (v. specialmente nel Teorema 3° della *Critica della R. Pratica*); tutto lo Scolio I del Teorema IV ove anche è scritto: « La materia della massima può bensì rimanere, ma non deve essere la condizione di essa, perchè altrimenti questa non varrebbe come legge »; la circostanza che Kant dice che la sua dottrina s'accorda con la possibilità del comandamento di amar Dio sopra ogni cosa sebbene Dio sia evidentemente, riguardo alla formalità della legge morale, un contenuto, una materia, un oggetto; e s'accorda, per la ragione che « l'amore di Dio come inclinazione (amore patologico) è impossibile; perchè Dio non è oggetto dei sensi » (*Dei Moventi* ecc.); donde si può ricavare che basta che la ricerca della materia non muova dall'inclinazione soggettiva, perchè sussista la formalità; — ecc.

Non si può, del resto, tralasciar di ricordare come Kant abbia finito per dare un contenuto concreto e sensibile alla sua morale, con la teoria del Sommo Bene, questa congiunzione della virtù con la felicità, alla quale sono necessari Dio e l'immortalità. È vero che il Weber dice: (*Hist. de la Philos. Europ.*, VII ediz., pag. 474) che la teodicea di Kant « semplice appendice della sua morale, non ha l'aspetto molto serio ». Ma questa opinione non ci sembra accettabile. Piuttosto (per quanto, secondo Kant, la felicità debba essere l'effetto e non il movente dell'operare virtuoso, e per quanto egli dica che noi dobbiamo occuparci solo dell'elemento morale del Sommo Bene, e non di quello della felicità che non dipende da noi) ci sembra giusta la spiritosa osservazione di Schopenhauer (*Il Mondo* ecc., Vol. II, *Critica della filosofia kantiana*) che cioè se la felicità, la quale concorre con la morale a formare il Sommo Bene, non è una vera e propria ricompensa della virtù, in quanto non è data quale motivo di questa, pure, siccome essa è là, come un articolo segreto del contratto, viene ad essere una specie di « mancia, verso la quale la virtù, finito il lavoro, tende di nascosto la mano ».

Certo l'opinione del Weber si palesa insostenibile quando si pensi che la teoria del Sommo Bene è quella a cui approda anche (ed anzi accentuando forse la determinazione

faccia però immediatamente la domanda: quali sono le azioni la cui massima può essere universalizzata? Come riconoscere tale possibilità? Come fare la prova della legittimità e possibilità dell'universalizzazione della massima di un'azione?

E la risposta non può essere che: unicamente avendo riguardo al contenuto dell'azione e sulla scorta di considerazioni materiali.

---

materiale di essa) la *Critica del Giudizio.* Quivi (§ 87) la legge morale ci obbliga bensì per sè sola, ma essa ci determina anche uno scopo finale a cui dobbiamo tendere, cioè « il supremo bene possibile nel mondo mediante la libertà »; e poichè la felicità è ciò che costituisce la condizione soggettiva per cui, sotto la legge morale, l'uomo può porsi uno scopo finale, così il bene supremo è la felicità « sotto la condizione oggettiva, che l'uomo si accordi con la legge della moralità, come quella che lo rende degno di essere felice ». Dunque « noi siamo determinati *a priori* dalla ragione a concorrere con tutta la nostra forza al bene del mondo, il quale consiste nell'unione del massimo bene fisico possibile negli esseri ragionevoli del mondo, con la suprema condizione del bene morale, vale a dire dell'universale felicità con la più rigorosa moralità » (trad. GARGIULO).

Questa materia, che Kant così immette nella forma della sua legge morale e che anzi, nella prefazione della *Religione* diventa un vero principio sintetico *a priori,* e cioè: « prendi per iscopo finale del tuo operare il più alto bene possibile del mondo » questa materia differisce ben poco, come si vede, dal principio morale dell'utilitarismo razionale (Spencer, Sidgwick, Clémence Royer). — Per l'attuazione completa del Sommo Bene così concepito Kant dichiara necessaria l'esistenza d'un Dio trascendente. Ma checchè sia di ciò, è chiaro che è pienamente legittimo interpretare questi concetti kantiani nel senso che, in ogni modo, quel Dio che è in noi immanente, cioè le nostre ragioni pratiche pure, l'insieme, la collettività, la cerchia complessiva di queste, deve mirare, come a suo fine, come a materia o contenuto del suo operare, a trasformare progressivamente il mondo quale ad essa è dato, facendone un mondo in cui sempre più completamente la moralità e la felicità confluiscano insieme. La trasformazione del mondo in questo senso finisce dunque per essere, nel pensiero di Kant, la materia immediatamente presente nella forma della legge morale.

II.

Il risultato a cui siamo giunti è, adunque, il seguente: che quand'anche si potesse concedere che la forma costituisse il principio della morale, le considerazioni materiali sono indispensabili per farci conoscere, per fornirci la prova, per darci modo di constatare se l'azione che stiamo per compiere è tale che la sua massima possa essere universalizzata, se l'azione cioè sia tra quelle comandate dalla forma, prescritte dal dovere.

Ora, importa mettere in luce quale è la vera ragione filosofica di questa indispensabile connessione della forma con la materia in morale, di questo indispensabile stare a riscontro dell'una all'altra, di questo inevitabile richiamo che la forma per sè stessa fa alla materia. Perchè solo quando avremo mostrato la vera ragione filosofica di ciò avremo stabilito la necessità speculativa di questo intreccio della forma con la materia, e mostrato come questo, appunto per essere necessità speculativa, non sia mero empirismo.

Tale ragione consiste nel fatto, già precedentemente indicato (1), della sostanziale diversità di natura e di funzionamento che esiste tra le categorie della ragion pura in quanto teoretica e le categorie della stessa ragione in quanto pratica. Nelle prime entrano spontaneamente e indifferentemente *tutti* i fatti del mondo materiale (nostro), sicchè al di fuori di quelli che entrano in esse non vi sono (per noi) altri fatti. Esse adunque investono in modo costantemente uguale, automatico e necessario, tutti i fatti di quello che è per noi l'intero mondo, cioè tutta la loro possibile materia. Ma il funzionamento della categoria pratica del « dover fare » è radicalmente diverso. Essa non in-

(1) Cap. I e IV.

veste tutto il mondo delle azioni possibili — come avverrebbe se al di fuori di quelle che « devono farsi » non vi fossero più azioni possibili per noi, a quella guisa che al di fuori dei fatti od oggetti investiti dalle categorie della ragion teoretica non vi sono per noi più fatti od oggetti. Essa investe, invece, solo una sfera circoscritta di azioni, al di fuori della quale vi sono ancora altre azioni per noi possibili. La categoria della ragion pratica, quindi, non afferra la sua materia, cioè le azioni che sono da farsi, con la stessa infallibile indifferenza, con la stessa automatica necessità, con cui le categorie teoretiche afferrano la materia loro, cioè gli oggetti del mondo della conoscenza. Essa sceglie, tra tutta la materia possibile, la sua materia. Dunque la materia è qui necessaria a determinare lo stesso funzionamento, la stessa attività, la stessa direzione della forma, precisamente come avverrebbe nel campo teoretico se la categoria dell'essere dovesse (per assurda ipotesi) scegliere e determinare quali, tra gli oggetti che hanno esistenza, racchiudere nella sfera dell'essere; poichè, come è evidente, in questo caso, il problema della conoscenza non sarebbe risolto con la semplice considerazione della forma o categoria mentale, ma bisognerebbe tenere altresì conto delle qualità degli oggetti che fanno sì che alcuni siano dalla categoria dell'essere racchiusi nella sua sfera e da essa investiti, ed altri no.

Se insomma, la categoria teoretica dell'essere fosse tale che non afferrasse in modo indifferente, necessario, automatico, tutti i fatti che (per noi) sono, se dovesse scegliere quali tra i fatti esistenti racchiudere nella nostra categoria dell'essere; noi dovremmo dire che la dottrina della conoscenza ha bisogno per venir determinata che accanto alla forma si prenda in considerazione anche la materia la cui qualità produce

questa scelta diversa da parte della forma. Ora, siccome questa circostanza si avvera appunto con la categoria della ragion pratica, così dobbiamo dire che questa non è sufficiente di per sè, senza che sia presa in considerazione la materia, a determinare la morale.

Ma v'è di più. La categoria del « dover fare » costituitiva della ragion pratica non solo investe una sfera circoscritta tra tutte le azioni possibili, ma investe una sfera che non è sempre la stessa. Ciò che entra nelle categorie della ragione teoretica ora e qui, vi entra in ogni luogo, come v'è entrato e v'entrerà in ogni tempo. L'oggetto che, presentandosi a noi, diciamo che *è*, vien designato come un oggetto che *è* da tutti gli uomini della terra a cui esso fosse presente; e, del pari, come un oggetto che *è* sarebbe designato dagli uomini d'un millennio fa o d'un millennio avvenire, a cui fosse pure presente. Ma molte delle azioni che noi diciamo che « devono essere fatte » (che appartengono cioè, per noi, alla categoria del « dover fare ») presenti agli uomini d'un luogo o d'un tempo diverso dal nostro non sarebbero più designate come azioni « che devono essere fatte », cioè non risulterebbero più comandate dalla categoria del « dover fare » (1).

Questa categoria sposta dunque la sfera della sua presa, diversamente dalle categorie della ragion teoretica la cui presa è indifferentemente sempre quella medesima, che investono cioè sempre immutabilmente,

---

(1) È a questo fatto che Pascal ha dato, come ognun sa, la più incisiva formulazione : « Trois degrès d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la verité ; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au deçа des Pyrénées, erreur au delà ». (*Pensées*, Sec. V, 294 ediz. Brunschvicg).

gli stessi oggetti. Se sposta la sfera della sua presa, ciò non può avvenire che in forza d'un giudizio diverso che dà la categoria intorno alla qualità della materia che le appartiene. La qualità della materia è adunque qui filosoficamente necessaria (a differenza che nel campo della ragion teoretica) perchè sia determinato il funzionamento della stessa forma mentale.

La categoria del « dover fare », come categoria a priori della ragion pura, è certo (per l'idealismo kantiano) assoluta, universale, uniforme, perenne; ma è tale in quanto senso che c'è un « dover fare », che c'è un dovere da compiere, che c'è l'obbligazione di compierlo; e, da tal punto di vista, essa è veramente (rimanendo nell'ambito del kantismo) il fondamento, il punto di partenza, della morale (1). Ma come essa non investe, secondo fanno le categorie teoretiche, tutta la materia possibile, cioè tutte le azioni che possono compiersi, ma solo una sfera circoscritta di esse, così questa sfera di azioni che essa investe e su cui si proietta, può diventare, e diventa, diversa. Azioni di diversa natura possono essere e sono, volta a volta, abbracciate da quella categoria, cioè da essa giudicate tali che la loro massima possa diventare universale, che corrispondano a quella collettività di

---

(1) Può legittimamente apparir dubbio se ciò basti rigorosamente a permetterci di rintracciar nella morale qualche cosa a cui nel senso dell'idealismo classico si possa dare il nome di universale. — Universale è una proposizione matematica, come $2 \times 2 = 4$. Ma l'asserire che sia in ugual modo universale la morale perchè universale è il concetto e il senso di un « dover fare », è un'affermazione equivoca, dal momento che in questo « dover fare », popoli diversi ed individui diversi immettono fatti diversi. Sarebbe come sostenere l'universalità della matematica appoggiandosi sul fatto che universale sia il concetto che un numero moltiplicato per un altro dà un prodotto, pur quando il prodotto dei due medesimi numeri apparisse diverso a diversi popoli ed individui.

ragionevolezza che è la ragion pura pratica: — e ciò a seconda del giudizio, volta a volta, diverso, che la categoria reca intorno alle qualità delle azioni stesse, ossia della sua materia. È a seconda del giudizio su tale qualità, che la categoria pratica chiama alla luce, suscita innanzi a noi un certo o un cert'altro mondo morale, mentre il mondo della conoscenza suscitato dalle categorie teoretiche è sempre immutabilmente quello stesso, perchè esse non hanno da scegliere una sfera circoscritta di materia tra tutta la materia *esistente,* per chiamarla, in grazia di sue qualità speciali, alla luce dell'essere per noi. Dunque, a differenza della conoscenza, la morale per risultare costituita ha bisogno che, oltre il polo od estremo della forma, del comando della categoria, sia determinato l'altro polo od estremo, il punto di arrivo del comando morale, cioè la materia o contenuto. E poichè per un doppio ordine di ragioni, come s'è visto, è necessario che la materia della morale sia determinata, e cioè, non solo perchè la sfera cui abbraccia la categoria pratica del «dover fare» è una sfera particolare e circoscritta tra tutte le azioni possibili, ma anche perchè tale sfera non è sempre immobilmente quella medesima, bensì muta e circoscrive tra tutte le azioni possibili una cerchia diversa di azioni « da farsi », così ciò che soltanto può adeguatamente indicarsi come materia della morale dovrà essere anzitutto un fatto od un oggetto il quale, pur essendo materia, sia una materia universale al pari della forma, sia cioè una materia che si presenti non già, quasi a dire, rigida, fissa e solidificata, ma fluida, e capace di rivestire tutti i diversi possibili aspetti d'ogni diversa condotta morale e di esistere sotto tutti questi diversi aspetti come sempre quell'unica materia. Questa materia, come vedremo più innanzi, è, in ultima istanza, il perfezionamento di sè. Ma qui avvertiamo che neppure si

può sostenere che dalla speculazione filosofica vada esclusa la considerazione dei fatti od oggetti, non più universali, ma veramente particolari e volta a volta diversi, che questa materia universale progressivamente abbraccia, in cui essa volta a volta si realizza, e mediante i quali, trapassando dagli uni agli altri, sviluppa tutta la sua virtualità. Infatti, poichè il mutarsi della direzione, lo spostarsi della sfera d'azioni su cui la categoria mentale si proietta, avviene, come abbiamo visto, solo riguardo alla ragione pratica, perchè riguardo a quella teoretica la sfera che le sue categorie investono è sempre la stessa ed è totale, può dunque (a differenza che nel campo teoretico) far parte della speculazione filosofica, non solo il segnare quale è in un dato momento la sfera investita dalla categoria pratica (ossia esporre i vari organismi etici e i vari doveri o virtù), ma altresì il tracciare la linea di spostamento della direzione della categoria stessa — cioè l'evoluzione della morale — giacchè ciò è, non inchiudere nella filosofia elementi meramente empirici, ma fare la storia dell'attività, del funzionamento, della vita precisamente della stessa forma, della stessa categoria a priori del « dover fare ».

III.

Veniamo ora ad esaminare la questione dal punto di vista dell'idealismo assoluto; vediamo, cioè, se (quand'anche si debba ammettere che l'idealismo etico kantiano non può a meno di far capo alla materia o contenuto) da tale necessità riesca l'idealismo assoluto ad affrancarsi. È questa, come ognuno sa, la tesi cui Benedetto Croce ha rivestita della massima precisione e del più estremo rigore.

Mentre, come si vide (1), il punto di vista dell'idealismo kantiano è quello dell'individuo che si sforza di continuo di adeguare nei suoi atti l'universalità della ragione che è in lui (universalità, intesa come omogeneità delle varie e separate ragioni individuali) il punto di vista dell'idealismo assoluto è quello dell'universale stesso, dello stesso Spirito assoluto, che, presente in tutti come un'unica sostanza concreta, agisce e vuole nell'individuo (2). L'individuo non ha che da fare sua questa volontà dell'universale, o, meglio, da lasciare che essa lo faccia suo, da aprirle le porte della coscienza, da darvisi e consacrarvisi tutto. Onde la formula del principio morale diventa (secondo la espone il Croce): vogli l'universale o lo Spirito, che è la vita e realtà vera perchè vita e realtà del Tutto, che è libertà perchè libera volontà del Tutto, il quale volendo quel che vuole (cioè essendo libero) vuole sè stesso, cioè il Bene.

Si tratta ora di stabilire se, da questo punto di vista, e mediante questa formula, la filosofia abbia esaurito il suo compito per il fatto che dalla semplice forma kantiana è approdata a quella che viene chiamata forma-contenuto, cioè l'universale o lo Spirito: sicchè, non essendovi più implicite in questo (come abbiamo visto esserci nella forma kantiana) delle ulteriori e più determinate considerazioni materiali, la speculazione non abbia ragione, nè ad essa sia lecito, di occuparsi di queste.

Ora qui si applicano sostanzialmente, con la sola

---

(1) Cap. I.

(2) Così il Cantoni accennando al passaggio da Kant a Fichte, scrive: «Ammesso che la Ragione operi indipendentemente dal senso e da ogni fine, non rimaneva che il volere puro, razionale, cioè un volere perfettamente libero, equivalente alla Ragione *che si determina per sè e si attua come tale in ognuno di noi*». (*Op. cit.*, III, pag. 402).

trasformazione corrispondente al trapasso dall'uno all'altro punto di vista, le argomentazioni che abbiamo svolto relativamente all'idealismo etico kantiano.

Sento in me un impulso a fare. È esso l'attività che esplica in me lo Spirito assoluto, l'universale, o è il prodotto di qualche altra tendenza? Mi bisogna conoscere ciò per sapere se a tale impulso devo aprire o chiudere le porte della mia coscienza, se devo obbedirvi o cercar di resistervi, se devo o no farlo mio (o, meglio, farmi suo). Ma in qual modo posso conoscere ciò? Non lo posso in altro modo che prendendo in considerazione il contenuto, la materia di questo impulso. Riprendiamo l'esempio dei depositi. Poichè, dice il Croce, la dottrina kantiana non offre il principio etico vero con cui dirimere la controversia quando restituire il deposito e quando no, vengono a galla i motivi utilitari. Ma suona quasi un'ironia il dire che a dirimere quella controversia non basti, senza il ricorso a considerazioni materiali, il principio kantiano, e basti invece, senza bisogno di far capo a tali considerazioni, il principio « vogli l'universale o lo Spirito ». Diciamo all'uomo normale medio, al comune e tipico *paterfamilias* dei giuristi, il quale, avendo in mano una somma affidatagli in deposito o un'arma il cui proprietario è impazzito, delibera se debba o no restituire, diciamogli : tu non devi pensar che a volere lo Spirito. Diamogli in mano questo chiavistello che dovrebbe aprire le porte di tutti i problemi morali : e probabilmente egli sarà assai imbarazzato a stabilire in qual modo possa volere lo Spirito restituendo o non restituendo, e perchè riesca a volerlo decidendosi nell'uno piuttosto che nell'altro senso. E se potrà uscire dall'imbarazzo, ciò sarà soltanto ragionando così : io devo volere ciò che vuole l'Universale concreto o lo Spirito; quale può essere la sua volontà circa la restituzione della somma o dell'arma? come posso inda-

gare e scoprire questa volontà? Non posso venirne in chiaro se non ricercandola nei suoi effetti, nel suo contenuto. Volontà dello Spirito dev'essere che io restituisca la somma o non restituisca l'arma perchè il non restituire la prima o il restituire la seconda produrrebbe gravissimi danni comuni. Al di fuori di ciò (vale a dire delle considerazioni materiali), si ha un bel mulinare col pensiero, ma è impossibile determinare quale sia la volontà dello Spirito e provare a noi stessi o ad altri che questa in luogo di quest'altra sia la sua volontà.

Senza, adunque, la determinazione della volontà dello Spirito universale mediante la materia, senza, anzi, la presupposizione generale che lo Spirito voglia in noi un fine concreto sensibile e materialmente determinato, quel fine materiale che sta occultato in fondo anche alla forma kantiana, quale potrebbe essere « l'accrescere il bene dei nostri simili, il consolarne i dolori, il promuovere il loro massimo accordo, e la maggiore comunanza possibile delle menti e degli animi » (1), sfuma ogni criterio morale, ed è possibile pensare, come nel poemetto di Sidney Lanier riprodotto dal Royce in un suo libro, che l'omicidio stesso non sia un male, ma l'apparenza e il sogno d'un male. Descrive il Lanier il dio Amore che vuol vedere l'inferno. Il suo ministro lo Spirito accorre e gli dice: « Io vidi un uomo assiso presso un cadavere. L'inferno è nel petto dell'assassino: il rimorso!... Seguimi se solo vuoi vedere colui che piange sotto quel salice, saldamente legato al suo cadavere ». Ma, giunti l'Amore e il suo ministro sul posto, la scena è mutata. « Ecco due Spiriti camminare accosto passo a passo per il luogo sopra cui ondeggia il salice beato. Uno dice: rendimi un'amichevole grazia... (grazia!

(1) CANTONI: Op. cit. III, pag. 401.

disse l'Amore); interpretami due sogni che si trascinano da lunga pezza, annebbiati, come ricordi d'un canto del vecchio tempo e guizzano attorno alla mente. Sognai (e quanto profondamente nel sogno mortale!) che ti colpii a morte e poscia ti stavo sopra piangendo lagrime che solo chi sogna può piangere. — Sogni, disse l'Amore... » (1).

O, meglio ancora, al di fuori di ogni determinazione della volontà dello Spirito universale mediante considerazioni materiali e sensibili, l'omicidio stesso diventa letteralmente un nulla come apparisce nel canto II del *Bhagavad Gîtâ* quando Krisna persuade Argiuna, il quale non vuol combattere per orrore del sangue e delle rovine belliche, a intraprendere la pugna. « I saggi non compiangono i morti e i viventi, giacchè mai non vi fu tempo in cui Io non fui, nè tu, nè questi principi, nè invero sarà in cui non esisteremo noi tutti in avvenire... Sappi che è indefettibile ciò da cui questo Tutto è pervaso, nè alcuno può effettuare la defettibilità di questo illabile. Caduchi son questi, che si dicono corpi dell'Incorporato eterno, indefettibile ed immensurabile; perciò combatti, o Bharatide. Chi crede che Ei possa uccidere e chi pensa che Ei possa essere ucciso, entrambi sono ignoranti. Egli non uccide, nè è ucciso. Non nasce o muore mai, nè Egli, dopo esser esistito, non esisterà più; increato perenne sempiterno primordiale, non vien ucciso, ucciso il suo corpo. Come mai l'uomo, che lo riconosce indefettibile perenne increato illabile, o Prithide, può far uccidere alcuno o uccider alcuno? Come, abbandonate le vesti invecchiate, l'uomo ne prende di nuove, così abbandonati i corpi invecchiati, l'Incorporato si unisce ad altri nuovi. Non Lo dividono

(1) Cfr. ROYCE. *Lo Spirito della filosofia Moderna* (Volume II, pag. 169 della nostra trad., Bari, Laterza, 1910).

le armi, non Lo brucia il fuoco... Codesto Incorporato è eternamente invulnerabile nel corpo di ognuno, o Bharatide; perciò tu non devi piangere nessuna creatura » (1).

Così si può applicare il principio: « vogli lo Spirito »; così si può cioè volere lo Spirito in quanto appunto è « l'Illabile », « l'eternamente Invulnerabile », vale a dire in quanto nessuna considerazione sensibile debba pesare sulla bilancia a determinare in qual modo e in quale direzione si debba volerlo. E, infatti, perchè sarebbe un male l'omicidio, dal punto di vista dello Spirito universale ed eterno, in cui si assommano tutte le vite, e a cui la frammentaria e transeunte incarnazione di una vita in un corpo umano nulla toglie e nulla aggiunge, se l'omicidio non dovesse essere giudicato in base a considerazioni materiali, sensibili, « empiriche »? Nè l'omicidio, nè il furto, nè la menzogna, nè il tradimento, costituiscono un male dal punto di vista dello Spirito in sè, astratto da ogni considerazione sensibile, non messo a riscontro con queste, e quando si neghi che queste possano essere tenute presenti ed invocate. Da tal punto di vista, è giusto dire col Maeterlink (il quale in un delicato saggio ha rinnovata quella morale dello Yoga) che l'anima ignora tutti i peccati della carne. « Ces péchés ne l'ont jamais atteinte. Ils ont été commis à mille lieues de son trône; et l'âme du Sodomite même passerait au milieu de la foule sans se douter de rien, et portant dans ses yeux le sourire transparent de l'enfant » (2).

---

(1) Trad. O. Nazari (Palermo, Sandron, s. d.).

(2) *La Morale Mystique* in *Le Tresor des Humbles*. — Paris, 1904. — E quindi infine al tentativo di riporre la morale nella sola forma spoglia d'ogni materia si applica esattamente la critica che Cicerone moveva ad Aristone e Pirrone: « Dum enim in una virtute sic omnia esse volue-

Dobbiamo adunque concludere che le considerazioni « empiriche » sono, anche collocandoci dal punto di vista dell'idealismo assoluto, indissolubilmente concatenate alla forma-contenuto universale. Ma un'ultima osservazione ce ne renderà ancora più certi.

Per l'idealismo assoluto è l'Universale che vuole ed opera nell'individuo. Ma questa volontà, questa attività dell'universale in me, debbo accoglierla e favorirla, o respingerla e cercar di distruggerla? Dovrò accoglierla e favorirla se essa è veramente la Ragione, se essa è veramente il Bene. Noi dobbiamo concepire (secondo l'idealismo assoluto classico) che la libera volontà dell'Universale sia il Bene, poichè ritenere il contrario sarebbe erigere Arimane a legislatore supremo. Ma se Arimane fosse veramente il supremo legislatore? È ciò che hanno ritenuto tutti i pessimisti, dai Buddisti a Schopenhauer, i quali è pure difficile precludere dalla partecipazione alla ragione e bollare senz'altro in blocco col marchio dell'insensatezza o della pazzia.

Noi vediamo adunque, degli esseri ragionevoli, degli esseri partecipi della ragion pratica, ritenere che la volontà dell'Universale sia il male, altri ritenere che sia il bene. Perchè, sulla scorta di quali motivi, ci si decide ad abbracciare l'uno o l'altro partito? Ci si decide per l'uno o per l'altro sulla base d'una fondamentale *Weltanschauung* che ci fa ritenere il Tutto come buono o come cattivo. Ma a questa fondamentale *Weltanschauung* (sia essa il risultato d' un' intuizione non chiaramente motivata o d'un ragionamento specificatamente discorsivo) si approda solo per la convinzione

runt, ut eam rerum selectione expoliarent nec ei quicquam aut unde oriretur darent, aut ubi niteretur, virtutem ipsam, quam amplexabantur, sustulerunt ». — (*De Fin*, Libro II, XIII, 43).

implicita od esplicita che l'esistenza del Tutto possa o non possa esprimere dal suo seno una somma di felicità superiore alla somma d'infelicità. Per quanto ci si sforzi col pensiero nessun altro criterio all'infuori di questo si può stabilire per giustificare la scelta dell'una o dell'altra concezione del mondo. Dunque, quando noi riteniamo che la volontà dell'Universale sia buona, quando, in seguito a ciò facciamo nostra tale volontà, o lasciamo farci suoi da essa, quando cioè dichiariamo che il principio etico è « vogli l'Universale », noi partiamo implicitamente dalla considerazione della somma di felicità superiore alla somma d'infelicità realizzata dal Tutto: cioè dalla considerazione d'un contenuto materiale, sensibile, « empirico ».

Ciò posto, ne segue che, neppure collocandosi nel punto di vista dell'idealismo assoluto, è legittimo pretendere che la filosofia abbia compita la sua missione con la deduzione della formula « vogli lo Spirito », e non possa procedere a trattare, sotto pena di cadere nell'empiria, delle virtù e degli organismi etici concreti. L'illegittimità di questa tesi risulta dalle ragioni già esposte parlando dell'idealismo kantiano, le quali anzi diventano, dal punto di vista dell'idealismo assoluto, ancora più stringenti.

La natura, infatti, è data dal di fuori allo Spirito; è qualche cosa che sta fuori di esso, non — come è ovvio — nel senso che anche la natura non sia stata creata dall'universale, ma nel senso che questo l'ha creata quando in noi e per noi non era ancora assurto alla coscienza, diventato spirito nell'accezione più rigorosa della parola. Quindi essa esorbita dal campo della filosofia dello spirito. Ma invece è proprio l'universale in quanto Spirito, in quanto Io del mondo, è proprio quella nostra ragion pratica — che era per Kant universale nel senso dell'esistenza in tutti di tante ragioni omogenee, ed ora, dal punto di vista

dell'idealismo assoluto, è diventata universale nel senso che è una sostanza concreta *una*, esistente *come quell'una in tutti* — è questa stessa sostanza spirituale concreta, questo Io unico che è anche in noi (quando non siamo semplicemente individui particolari, accidentali, chiusi nella cerchia dell'*ego*) è questo stesso Spirito, quello che (sempre per l'idealismo assoluto classico) si esprime in ogni atto di virtù e si è dilatato nelle istituzioni e nei costumi. Pensare le istituzioni, i costumi, il sistema delle singole virtù, è adunque pensare la stessa vita dello Spirito, esporne i processi, le fasi, i momenti (1).

V'è di più. Se mentre nella natura la vita dell'universale è già compiuta e non è più che una eterna riproduzione di sè stessa, nel campo etico invece essa *si fa* e continua *a farsi;* se quindi l'esporre e il seguire la storia delle istituzioni, dei costumi, delle virtù, è seguire la vita vissuta e la fattura compiuta dallo Spirito nella piena luce della sua coscienza; lo studio e la critica di quel *farsi* della vita dello Spirito, fa altresì parte di questa vita medesima, è un *fare* questa vita stessa. Escludere questo esame dalla filosofia equivale ad escluderne la fattura della stessa vita dello Spirito in quanto propriamente tale.

Il mio pensiero, infatti, che studia la natura, non compie in questo studio un atto che sia nello stesso tempo creatore della natura; esso in questo studio non sviluppa un'iniziativa creatrice, non svolge una spontaneità di vita nuova sua propria. Ma il mio pensiero che esamina e critica istituzioni e costumi, è lo stesso universale che, in una sua frammentaria incorpora-

---

(1) « Nella Ragion pratica (scrive il Cantoni, *E. Kant*, ed. cit. III, pag. 409) l'Io determina il Non-io e la vita dell'universo, e la storia consiste in una successiva continua attuazione, quasi direi espansione dell'Io ».

zione, urge, tende, si sforza, verso nuove e migliori forme di vita. E quanto più questo mio pensiero che studia costumi e istituzioni, le giustifica o le critica, è grande, comprensivo e profondo, tanto più esso accoglie in sè dell'universale, tanto più completamente è l'universale. Bandire, adunque, dalla filosofia l'esposizione e l'esame dei costumi e delle istituzioni, e la loro storia, è bandirne l'estrinsecazione della vita più particolarmente propria dello stesso Spirito universale.

IV.

Tutto questo ragionamento vale, come s'è detto, finchè si resti nell'ambito del kantismo puro per quanto riguarda l'accettazione del concetto che la ragion pratica è una cosa sola con la morale.

Ma noi da quell'ambito siamo già usciti dimostrando come proprio nel seno di quell'universale che è la ragione si trovi, non già soltanto il bene, ma altresì il male, il quale non è dunque più, come nel kantismo, l'espressione della particolarità delle tendenze, delle inclinazioni, degli interessi, ma assurge all'istessa universalità della ragione nella quale ormai si trova.

Questa concezione, che è uno sviluppo di quella del Croce — il quale abbandona del pari il postulato kantiano dell'identità di ragion pratica e morale, per riporre, nella prima, oltre che il bene, non propriamente il male, ma quell'utile che è solo ciò che *può* diventar male — questa concezione consente contro la formalità dell'etica un'altra e più decisiva e rapida argomentazione.

L'argomentazione (che abbiamo a più riprese accennata) è la seguente: la morale non può essere formale, perchè la formalità della morale è soltanto

concepibile in un sistema, come quello di Kant, in cui la ragion pratica è una cosa sola con l'etica; ma tale formalità diventa inammissibile in una concezione (come quella del Croce e la nostra) in cui nella ragion pratica abbia sede tanto il bene quanto il male, o almeno tanto il bene quanto l'utile; e insomma le due proposizioni « lo spirito o ragion pratica ha due forme, quella morale e quella immorale, o almeno la forma morale e la forma amorale o utilitaria » e « la morale è formale », sono due proposizioni contradditorie.

Come si approda, infatti, al concetto di formalità della morale? Per questa via: la ragion pratica è in tutti, e la ragion pratica è una cosa sola con la morale. Quindi la ragion pratica, essendo in tutti, darà un comando che deve valere per tutti, ossia universale. Ma, poichè la ragion pratica è una cosa sola con la morale, il comando universale della ragion pratica sarà il comando morale. Perciò quando noi ci troviamo in presenza d'un comando che può essere reso universale, sappiamo (poichè in quell'universale ossia esistente in tutti, che è la ragion pratica c'è soltanto la morale) che questo comando sarà il comando della morale. In conseguenza, la forma universale del comando è la caratteristica peculiare della morale e questa si può perciò senz'altro identificare alla forma universale medesima del comando; cioè è formale.

Tutto questo processo di ragionamento, come si vede, è indispensabilmente sospeso al concetto che la ragion pratica è una cosa sola con la morale. Ma il ragionamento non corre più quando nella ragion pratica, oltre la morale, si collochi anche qualche altra cosa.

Questo è appunto ciò che ha fatto il Croce e ciò che abbiamo fatto noi. Egli dice: nella ragion pratica ha sede tanto la morale, quanto l'utile, lo spirito pra-

tico è morale e utilitario. Noi diciamo: nella ragion pratica ha sede tanto il bene quanto il male; e ciò sostanzialmente concorda col pensiero del Croce. Ma quando egli pretende ciò non ostante continuar ad asserire la formalità della morale, dobbiamo respingere questa proposizione, perchè essa non si concilia più con la prima.

E infatti; la morale, e soltanto la morale, consiste nella forma universale del comando, fin tanto che soltanto essa si trova in quell'universale che è la ragione. Ma, ora, nella ragione noi abbiamo collocato anche il male, o almeno l'utile. Allora per lo stesso processo mediante cui, nell'ipotesi precedente (cioè nel kantismo puro), si approdava alla formalità della morale, si approda ora alla formalità anche dell'utile (o, noi diciamo, del male). E cioè: la ragion pratica è in tutti e quindi il suo comando si fa sentire in tutti, vale per tutti, ossia è universale. Ma la ragion pratica è (anche) forma utilitaria; nella ragion pratica c'è l'utile. Quindi il comando dell'utile, esistendo con la ragion pratica in tutti, è universale. Di conseguenza, quando ci troviamo in presenza d'un comando dalla forma universale, non possiamo più dire: questo è il comando della morale, ma dobbiamo dire: questo può essere il comando della morale, e può essere il comando dell'utile, perchè anche questo ultimo, collocato ormai nella ragione, è universale come la ragione stessa. Perciò la forma universale del comando non appartiene più peculiarmente ed in proprio alla morale, bensì anche all'utile. Essa forma non ci può più servire a caratterizzare il comando morale, perchè è propria anche del comando utilitario. La morale, adunque, non si può più identificare alla forma universale del comando, poichè anche l'utile possiede questa forma; e quindi non si può più dire che la morale sia formale; — giacchè la formalità (la forma

universale del comando) è così della morale come dell'utile; giacchè la formalità per sè ci lascia in dubbio se si tratti di etica o di utile dal momento che anche quest'ultimo possiede ormai la forma universale; giacchè la formalità non essendo più specifica della morale, ma essendo comune ad altri fatti (l'utile, o, come noi diciamo, il male) non basta più a determinare la morale, ed occorre invece evidentemente qualche altro criterio distintivo che sceveri questa da quell'altro fatto (l'utile o il male) che ha comune con essa la formalità.

Perciò quando, ammesse le due forme dello spirito pratico, ossia collocato nella ragione tanto il bene quanto l'utile, si prosegue, come fa il Croce, a parlare di volizione dell'universale nel caso di volizione morale e di volizione del particolare nel caso di volizione utilitaria, si continua, per la piega della consuetudine, ad usare un linguaggio che non ha più senso. Senso ha questo linguaggio solamente nel kantismo puro dove l'universale è solo la morale perchè solo questa si trova in quell'universale (ossia esistente in tutti) che è la ragione, mentre l'utile, le inclinazioni, le passioni, ecc. sono il particolare *perchè sono fuori* di quell'universale che è la ragione. Ma che senso ha quel linguaggio dal momento che in quell'universale che è la ragione si è collocato anche l'utile? In questo caso, tanto volendo il bene, quanto volendo l'utile, si obbedisce sempre ad un comando universale (cioè che parte della ragione che è in tutti) e si vuole sempre qualche cosa di universale. Occorre che usando la parola « universale » non accada di smarrire il ricordo della sua origine. Ma universale, per l'idealismo classico, come per quello del Croce, vuol dire essenzialmente esistente in tutti; ed è unicamente dal concetto di « esistente in tutti » che (come abbiamo più volte mostrato) si approda in quell'idealismo al

concetto di universale. Universale è la ragione perchè esiste in tutti gli esseri ragionevoli; universale è solo il comando e la volizione etica soltanto finchè nella ragione esistente in tutti c'è unicamente la morale; e universale è il comando e la volizione dell'utile, quando anche quest'ultimo si colloca nella ragione, e ciò per il medesimo motivo, che cioè esso si trova nella ragione esistente in tutti, ossia universale, e quindi partecipa dell'universalità di questa.

E da ciò risulta infine quanto sia priva di significato la formula etica del Croce: « vogli l'universale o lo spirito ». Come può essere « vogli l'universale » la formula della morale, dal momento che universale, non è più soltanto l'etica, ma è anche l'utile? Come si può dire che l'imperativo *etico* sia « vogli lo spirito », dal momento che lo spirito è anche forma *utilitaria?*

V.

Le argomentazioni svolte in questo e nei due capitoli precedenti gravitano tutte verso un'unica conclusione la quale ci si impone ora con un'impellenza logica irresistibile.

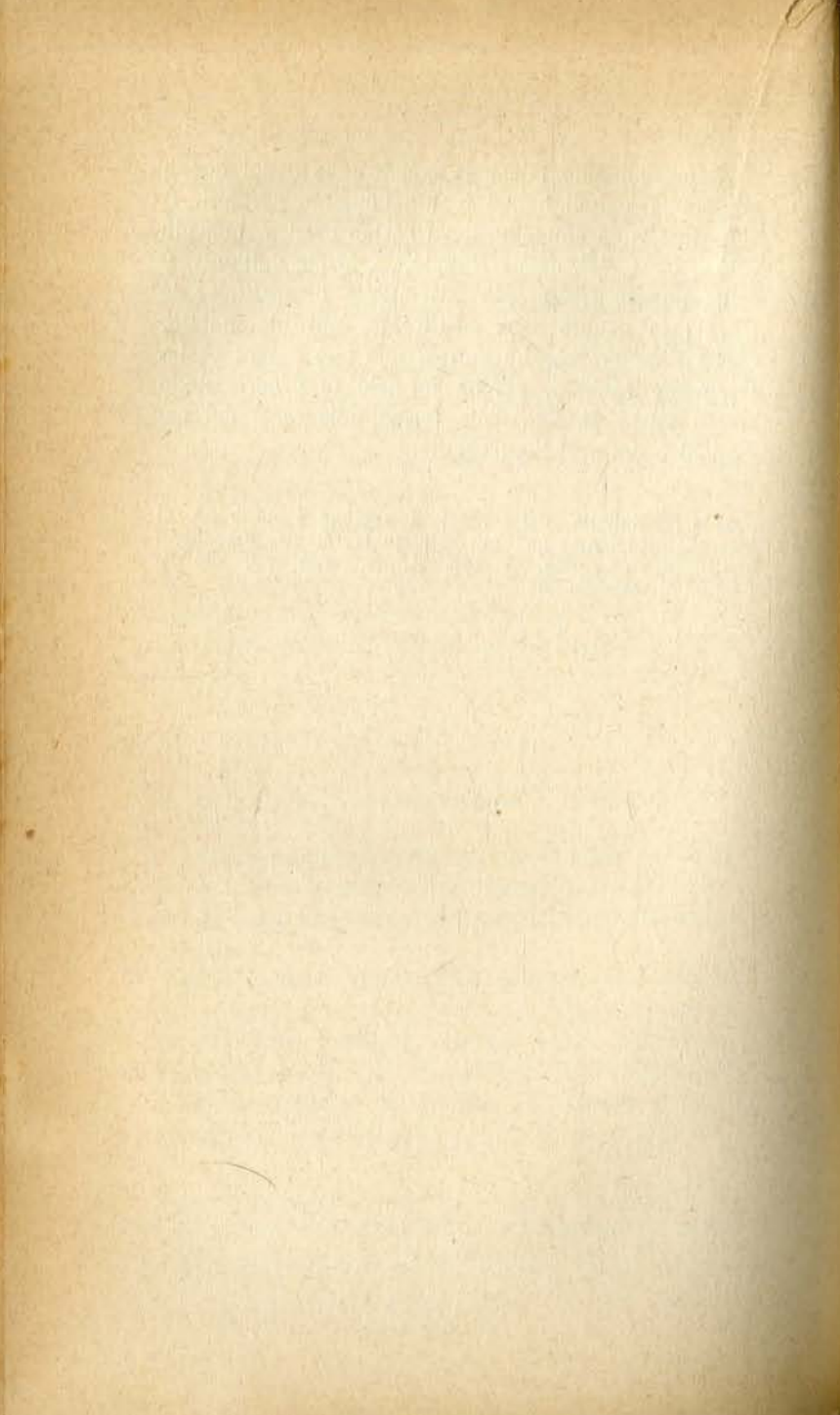
Già il Cantoni, discutendo l'interpretazione data da Schopenhauer al concetto kantiano di libertà, avvertiva che una volta ammessa una malvagità radicale nel mondo intelligibile, non si può più « dal concetto del mondo intelligibile, dal concetto di ragione e di libertà », trarre analiticamente la moralità » (1).

---

(1) *E. Kant* (ediz. cit., II, pag. 112). — Nè fa differenza (come s'è più volte accennato) che sia ammessa nel mondo intelligibile, invece che una malvagità radicale vera e propria, la forma utilitaria. Perchè, anche in questo caso, dal

Sostanzialmente tale è la conclusione a cui quelle argomentazioni ci hanno ineluttabilmente sospinti. E cioè, una volta ammesso nella ragion pratica, non più solo il bene, ma anche il male, la forma dell'universalità non ci risulta più suscettibile di costituire la morale in quanto essa costituisce, oltre la morale, anche l'immoralità. La morale non può essere esclusivamente formale, perchè formale (e proprio nello stesso senso di data dalla forma universale del comando) è del pari l'immoralità.

---

mondo intelligibile, dal concetto di ragione e di libertà, si trae analiticamente, non più soltanto la morale, ma altresì quell'utilitarismo che, svolgendosi per conto suo, *può* diventare il male morale.

CAPITOLO VIII.

Il Bene

—

Abbiamo nel capitolo precedente finito col dimostrare che la morale non può essere formale, sopratutto perchè la formalità (la forma universale del comando) non è un carattere esclusivamente suo, ma appartiene anche all'utile (e, come noi aggiungiamo, anche al male) e quindi non giova a determinarla. Ne consegue che per la determinazione della morale, per la sua distinzione dal male, occorre far ricorso ad altro che al carattere della formalità, comune ad entrambi: e cioè alla materia o contenuto.

I.

Se non che qui ci si para dinanzi una difficoltà apparentemente insormontabile.

Come determinare, infatti, quella materia, quel contenuto, quell'oggetto che possa e debba essere definito come Bene? Determinarlo vorrebbe dire poter stabilire che esso va riconosciuto come bene dalla ragione, dalla ragione esistente in tutti gli esseri ragionevoli, dalla ragione in universale. Vorrebbe dire, cioè, che a riconoscerlo come bene ci sono ragioni logicamente costringenti quanto lo è la dimostrazione d'un teorema di matematica, sicchè chi come bene

non lo riconoscesse venisse con ciò a porsi fuori della ragione. Giacchè sin che vi è taluno che, non essendo pazzo, non riconosce, sia dichiaratamente, sia nel suo intimo, come bene, quella materia od oggetto che alcun altro indica come bene, questo non è bene per colui: non è bene, adunque, per la ragione universale (perchè anche colui, non essendo pazzo, è ragione), e quindi l'altro non ha nè diritto nè autorità per pretendere che quella materia od oggetto in cui egli ravvisa il bene sia veramente la materia od oggetto in cui il bene consiste, finchè vi è un solo uomo non pazzo — un solo frammento di ragione — che come bene non lo riconosce.

Ora, quantunque Kant sostenga che in ogni uomo, anche nel delinquente, la ragione fa udire, nei recessi più reconditi della coscienza il comando unicamente del bene, quantunque poi questo non sia seguito, noi abbiamo visto che ciò non è. Il vizioso — o, in generale, ogni uomo nel preciso momento in cui cede alle sollecitazioni della passione — riconosce come bene una materia e un oggetto ben diverso da quello che come bene è riconosciuto dal virtuoso, o dallo stesso individuo agente quando non è sotto l'impero della passione. La dimostrazione che un dato oggetto è bene non può dunque mai possedere una piena e stringente adeguatezza alla ragione universale sì da permettere di escludere dalla ragione chi non riconosce come bene quel dato oggetto.

È bensì vero che in generale i filosofi, idealisti o positivisti, si illudono che la loro deduzione del concetto del bene sia logicamente costringente come una deduzione matematica, sicchè tutti coloro che seguono e comprendono la deduzione siano costretti a riconoscere che bene è ciò che il filosofo afferma, quando anche poi non lo pratichino. Essi si illudono, quasi diremmo, di potere, chiunque abbiano davanti, agire

come Socrate coi sofisti: vale a dire, con una serie di argomentazioni che successivamente impongono alla ragione dell'altro, finir per costringere, con ineluttabilità matematica, questa ragione dell'altro ad accettare il concetto del bene che essi si fanno. Ma è un'illusione. La quale è provata, anzitutto dalla stessa diversità del concetto di bene nel campo medesimo della ragione filosofica; poi, dalla più elementare osservazione, che ci dice come per i più il concetto di bene laboriosamente dedotto da qualsiasi filosofo in qualsiasi sistema costituisca una « teoria », una « utopia », una costruzione sulle nuvole, per la quale essi, se il sistema venisse loro spiegato, non avrebbero che un risolino d'ironia, come per un concetto che non è interamente confacente con la ragione normale, e che essi dunque, anzichè condividerlo, tendono al contrario ad escludere da questa. Si cerchi, ad esempio, di dimostrare alla maggioranza che l'unica vita che meriti di essere vissuta è quella consacrata, poniamo, al miglioramento della società o al perfezionamento di sè stessi, e la dimostrazione non solo non avrà alcuna presa, ma, in questa maggioranza, la quale ritiene invece che l'unica saviezza sia sbarcare il lunario tranquillamente e il meglio possibile, attendendo ai propri affari, facendoli prosperare, e concedendosi, senza ubbie che turbano la pace mentale, i vizi consueti, susciterà una ripulsa irrisoria. I pochi ed i molti, i virtuosi e i viziosi, i pensatori ed il volgo, operano rispettivamente, ciò che credono sia « da farsi » senza comprendere la concezione del « da farsi » che hanno gli altri, ed anzi deridendola o disprezzandola. Tanto appare una verità tangibile che non è possibile dare una definizione del « da farsi », ossia del bene, che si estenda a tutte le menti, che partendo dalla ragione dei pochi si estenda a quella dei più ,che sia insomma adeguata alla ragione universale.

E qui si noti come, in sostanza, se fosse possibile una dimostrazione che un dato oggetto è il bene, dimostrazione tale da essere pienamente adeguata alla ragione universale e da escludere dal campo di questa chi non la ammette, sarebbe l'identica cosa dire che la morale è formale o dire che è materiale; perchè la ragione come è in tutti, la ragione di tutti, riconoscerebbe tale oggetto come bene, vale a dire la ragione in universale, la forma universale del comando, designerebbe un tale oggetto, ed esso solo, come bene; e (considerando la cosa dall'altro capo), l'oggetto che è il bene sarebbe esso il solo oggetto come bene riconosciuto da tutti, ossia additato come bene dalla ragione universale, comandato dalla forma universale. Sicchè dire che la morale è formale o dire che è materiale sarebbe come indicare dalle due opposte estremità di una via lo stesso punto mediano di questa. Insomma: la dimostrazione che una data materia è il bene, dovendo valere per tutti coloro in cui c'è la ragione, ossia essere universale, sarebbe la stessa cosa del comando esistente in tutti, del comando universale, ossia della forma universale del comando stesso.

Ma poichè tale dimostrazione non è possibile, sembra che ci sia preclusa ogni via a tracciare una distinzione tra il bene e il male; giacchè, da un lato, questa distinzione non scaturisce dalla forma, dall'altro lato par che ci troviamo nell'impossibilità di ricavarla anche dalla materia.

Qui la nostra teoria raggiunge veramente il suo punto critico, perchè apparisce sull'orlo di dissolversi nel più disperato scetticismo morale. Ma questo punto è invece anche quello in cui la soluzione ci è più vicina.

II.

Essa si affaccia in un modo semplicissimo.

Per Kant, secondo il quale la ragione è una cosa sola con l'etica, è tutta ed esclusivamente l'etica stessa, la morale è il comando della ragione *sic et simpliciter*, il comando della ragione che esiste in tutti ed è quindi universale, e perciò il comando dalla forma universale. — Per noi, secondo cui nella ragione c'è così il bene come il male (1), sicchè essa è tanto morale quanto immoralità, e quindi il suo comando così morale come immorale, la morale dovrà essere, non più il comando della ragione semplicemente, e quindi del *conventus* delle ragioni, della « collettività di ragionevolezza »,

(1) Come però abbiamo adombrato precedentemente (Capitolo V), il male non diventa tale se non in forza d'una relazione. In sè il male non è che il comando dell'utile, del piacere, la « brama », universale, la quale senza essere male per sè, ne è però la fonte, diviene male cioè quando si svolge per proprio conto, indipendentemente e contro il comando della ragione etica, quando sollecita a cercare il piacere e l'utile in qualche cosa che la ragione etica condanna. Il Bruno scrive : « Nessuna cosa è absolutamente mala ; perchè la vipera non è mortale e tossicosa a la vipera ; nè il drago, il leone, l'orso, a l'orso, al leone, al drago ; ma ogni cosa è mala a rispetto di qualche altro ». (*Spaccio de la Bestia Trionfante*, II). Questo che è vero di ogni fatto della natura, è pure vero del male morale concepito come entità universale : esso, cioè, non è male se non *in rapporto* al comando della forma o ragione specificatamente etica. Ma che entro la forma utilitaria si asconda il male, o ciò che *può* divenir tale — e questo anche nel sistema del Croce —, è avvertito da ogni attento studioso della dottrina crociana. — Così il De Ruggero (*La Filosofia Contemporanea*, Bari, Laterza, 1912, pag. 430) rileva che il Croce « per spiegare l'apparente positività del male crea due forme, economia ed etica, e fa del bene qualcosa di fatto dell'eternità (?), e, *mutati i nomi*, finisce col far del male un semplice distinto dal bene ».

ma il comando di *quella* ragione che è *ragione etica*. Per noi, in sostanza, la designazione della morale è data soltanto dalle prime righe della *Fondazione*, e ad esse si restringe la verità del sistema etico kantiano: « Nulla si può pensare al mondo, ed in generale nulla anche fuori di esso, che possa essere considerato come buono senza restrizione, fuorchè soltanto una *buona volontà* » (1). Nel quale stadio del suo pensiero, la qualifica di « buona » appariva a Kant necessaria per fare della ragion pratica il fondamento, la voce, il comando della morale; sebbene nel progresso dell'esposizione kantiana tale qualifica vada obliterandosi, e la morale finisca col rimanere per lui fondata sulla ragione pratica *sic et simpliciter* come quella che sarebbe tutta, sempre e soltanto buona (2). Ma poichè invece, come si è visto, la ragion pratica contiene tanto il bene quanto il male, la qualifica di « buona » va necessariamente aggiunta ad essa ragione per differenziare *quella* ragione che costituisce la morale ed esprime il comando etico, da *quella* che costituisce l'immoralità ed esprime il comando immorale.

Il male, insomma, non è, come vuole Kant, fuori della ragione, nè questa è quindi identica al bene. Bene e male hanno sede invece nel seno della ragione. È per questo che, non solo il virtuoso seguendo la virtù ma anche il vizioso seguendo il vizio obbedisce

(1) Trad. Vidari, Pavia 1910.

(2) Perciò l'Amendola, il quale vuole ristabilire in tutto il suo rigore la tesi kantiana, critica (e, dal suo punto di vista, giustamente) questo applicare « al volere il predicato della bontà, il che implica un criterio di valutazione che sia all'infuori del volere medesimo » (*La Volontà è il Bene*, Roma 1911, pag. 13). — Per noi, invece, la verità del kantismo in morale sta tutta in quelle prime parole della *Fondazione* e in quella qualifica di « buona » applicata alla volontà, e l'errore incomincia dall'aver poi lasciata cadere tale indispensabile qualifica.

alla voce della ragione, *conosce* (cioè scorge con la sua ragione) le azioni cattive che fa come da farsi, ossia come bene. È per questo che si vuole e si fa sempre e soltanto ciò che si conosce come buono. È per questo che tanto nella virtù come nel vizio si conosce e si vuole secondo la ragione. Ma perciò appunto noi dovremo dire: poichè, mentre per Kant tanto il vizioso quanto il virtuoso *conoscono* come bene ciò che è veramente tale anche non praticandolo — sicchè bene è ciò che dalla ragione (dal «vero *io*») di tutti è conosciuto come tale — per noi invece tanto il vizioso quanto il virtuoso *conoscono* come bene quello che fanno; così per noi il bene sarà ciò che è conosciuto come tale, non dalla ragione, (dal « vero *io* ») *di tutti*, ma da quella dei virtuosi; in una parola, bene sarà quello che come bene è conosciuto dagli uomini buoni.

Questa è appunto la conclusione a cui perviene Aristotele, e a cui egli doveva necessariamente pervenire precisamente per la medesima ragione per cui vi dobbiamo pervenire noi: perchè, cioè, a differenza di Platone (e di Kant) egli, riconoscendo come *volontario*, al pari della virtù anche il vizio, veniva, come noi, a riporre (sebbene, ci sembra, non senza qualche contraddizione) (1) se non propriamente nella Ragione, almeno però nell'anima umana, nel « vero *io* » dell'uomo, non solo il bene, ma anche il male (2). —

---

(1) Aristotele riconosce come volontario il male in *Et. Nic.* Lib. III, C. V. 2 e seguenti e 19-20. Ma, ci sembra, a ciò contraddice l'affermazione che l'intemperanza (il male) non è volontaria perchè altrimenti si potrebbe voler nuocere a sè, in *Et. Nic.* Lib. V, C. IX, 4, 5, 6.

(2) Non si può dire che Aristotele ponga il male nella ragione, perchè in più luoghi dice che operar male è soddisfare la parte irragionevole dell'anima (per es. *Et. Nic.*, Lib. IX, C. VIII, 3): ma, facendolo volontario, egli lo ripone, però nell'anima stessa. Con ciò egli respinge l'iden-

Quindi Aristotele avverte che se si sostiene che solo il bene è l'oggetto della volontà ossia della ragion pratica, bisogna dire che ciò che viene preferito dall'uomo il quale non fa una scelta retta (dal vizioso) non è l'oggetto della volontà; — il che equivale a dire: il male proviene da qualche cos'altro della volontà del « vero *io* » umano, o ragion pratica, è *involontario* (tesi di Platone e di Kant). Ma se invece, prosegue Aristotele, si sostiene che l'oggetto della volontà è ciò che sembra essere bene (e quest'è appunto la nostra posizione, da noi espressa dicendo che ognuno fa ciò che conosce come bene) allora, se non si vuol dire che non v'è un oggetto della volontà il quale sia tale per sua natura e che quindi l'oggetto è ciò che sembra a ciascuno e viene da alcuni scorto in una cosa da altri in altra forse contraria, bisognerà dire che il bene, veramente ed assolutamente, è l'oggetto della volontà, ma per ogni individuo è ciò che gli appare come tale, sicchè per il vizioso esso è ciò che il caso vuole, mentre sarà soltanto per il virtuoso ciò che è veramente bene (1). — Tale pensiero Aristotele dilucida e conferma poi notando come nella specie umana vi sia la più grande varietà nel sentimento del piacere, sicchè le medesime cose danno molestia ad alcuni, delizia ad altri, sono odiose e intollerabili a questi e a quelli amabili e gioconde. Ma, aggiunge, in ciò il vero sembra essere quello che pare tale all'uomo buono; e se ciò sta, e se la virtù e l'uomo buono in quanto è buono sono la misura d'ogni cosa, piaceri saranno quelli che a lui sembrano tali, e saranno vera-

---

tità, che poscia Kant ha cercato di stabilire, tra « vero *io* » e ragion pratica pura, e colloca, se non in questa, almeno accanto a questa, nell'*io*, anche la passione, l'inclinazione, il male. Il che porta, per quanto diciamo sopra, alle medesime conseguenze.

(1) *Et. Nic.*, Libro III, Cap. IV.

mente gradevoli le cose che piacciono a lui (1). Preziose e piacevoli (conclude infine) sono le cose che sembrano tali all'uomo buono; e poichè ad ognuno è soave l'agire che è conforme alle sue disposizioni, dall'uomo buono viene bramato quell'agire che è secondo virtù (2).

III.

Bene, è, adunque, non già ciò che da *tutti*, dallo insieme delle ragioni pratiche, dalla « collettività di ragionevolezza » è conosciuto come tale, non è ciò in cui concordano *tutte* le ragioni pratiche, ossia l'universalità della ragione, secondo vuole Kant (3). Ma dal

---

(1) Id., L. X, Cap. V, 9, 10. Δοκεῖ δ'ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. Εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἑκάστου, μέτρον ἡ αρετὴ καὶ ὁ ἀγαθὸς, ᾗ τοῖουτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει. Così tanto Aristotele, quanto Platone (*Teet,* Cap. XXVI), pure movendo da opposti punti di partenza, giungono alla stessa conclusione che solo il sapiente è la misura delle cose. Ciò avviene, bisogna avvertirlo, perchè Platone, sebbene inizialmente ponga affatto il male fuori della ragione (donde la sua costante dottrina dell'involontarietà del male) e faccia quindi, come Kant, della ragion pratica una cosa sola con la virtù, però viene poi spostando alquanto il suo punto di vista a mano a mano che nello sviluppo del suo pensiero il concetto di virtù diviene sempre più luminoso, elevato e raro. Sicchè egli finisce, sia pure implicitamente, a fare della virtù non già una cosa sola meramente con la ragione, ma una cosa sola con una forma superiore della ragione, quella del sapiente.

(2) Id., Lib. X, C. VI, 5.

(3) Alle numerose prove che abbiamo dato, che tale è il concetto della moralità kantiana e che esso quindi riesce a ciò tutti devono nelle medesime circostanze fare (o, almeno, pensare come da farsi) le medesime azioni (v. specialmente pag. 183 n. 1) vogliamo qui aggiungere la prova che si ricava dalla dottrina morale di Fichte. Egli comincia

momento che nella ragione v'è così il bene come il male, che esiste una ragione etica e una ragione immorale, bene è solo ciò che come tale è conosciuto da coloro in cui esiste la prima, che, tutt'al più, soltanto nella *loro* ristretta « collettività di ragioni », e per questa, vale come ragione, rappresenta la ragionevolezza, mentre per gli altri è una ragione diversa, qualche cosa che non si confà interamente con quella che essi ritengono la ragione normale, e molte volte è senz'altro per

---

a dare dell'imperativo categorico un'interpretazione a cui la nostra è pienamente conforme; a interpretarlo cioè come ciò che noi abbiamo detto « il responso incontrollabile e sovrano » che si fa udire nella coscienza del singolo. E di qui la sua suprema massima morale: « io non devo mai agire contro la mia convinzione » (*System der Sittenlehre*, P. I, in fine). Partendo da questa formula, egli doveva proporsi la questione (Id. P. II, L. IV, C. III, 2): « Quale esercizio della libertà sia in violazione della legge morale, e chi possa essere il giudice universalmente valido di ciò? Se l'*altro* asserisce che ha agito in accordo con la sua migliore convinzione, mentre io agisco nelle medesime circostanze in modo diverso, egli è convinto che io agisco immoralmente, come *io* sono convinto che egli agisce immoralmente. Quale delle due convinzioni deve costituire la regola? ». Ora, la risposta di Fichte è: nessuna, finchè sono in disputa, e « per conseguenza noi dobbiamo cercar di far concordare i nostri giudizi ». Nel cercar di convincersi l'un l'altro, i due « devono finalmente arrivare al medesimo risultato ». E perciò Fichte prosegue (Id. 3, A): « Il fine morale ultimo di ogni essere razionale è l'autosufficienza della ragione in generale, e quindi la moralità d'ogni essere razionale. *Noi dobbiamo tutti agire nella medesima maniera*... Di qui la proposizione di Kant: agisci in modo, ecc. ».

Così Fichte, partito dalla sovranità del responso della coscienza del singolo, finisce con l'approdare al concetto kantiano dell'universalità mostrando che questo non si può intendere se non come uniformità di azioni. Vero è che egli (*l. c.*) insiste che non è già « perchè alcunchè può essere principio di una legislazione universale, che esso dev'essere la massima della mia volontà, ma al contrario è perchè alcunchè dev'essere la massima della mia volontà, che esso può essere anche il principio d'una legislazione

essi una eccentricità. Bene è ciò di cui (in perfetta analogia col gusto estetico) quelli nei quali esiste la ragione etica possono *darsi ragione*, ciascuno di fronte a sè stesso, o, tutt'al più, tra di loro, ma non con gli altri in cui quella ragione non esiste, nè a questi comunicarne la conoscenza. Bene, insomma, è quello

---

universale ». Insomma, io stesso sono colui che giudica, « se qualche cosa può essere principio d'una legislazione universale » e quindi è un assurdo che io « debba far ciò che non posso pensare che tutti gli altri possano egualmente fare nelle medesime circostanze ». E in ciò la nostra tesi collima pienamente con quella di Fichte. Ma poi si riaffaccia la questione del criterio con cui l'individuo può giudicare che l'azione che gli pare universalizzabile lo sia veramente. E Fichte dichiara (Id. F.) che quasi a quel modo che « non vi è altro criterio della verità obbiettiva delle mie percezioni sensibili se non l'accordo della mia esperienza con l'esperienza degli altri », così, nel campo morale, non posso « essere sicuro che il risultato non sia stato falsificato per opera della mia individualità » se non constatando che altri sono d'accordo con me. — Quindi (Id. D.) : « L'accordo di tutti nelle medesime convinzioni pratiche, e *l'uniformità di azione* che ne risulta è il fine necessario di ogni uomo virtuoso ».

Inutile avvertire che tutto ciò è, a nostro avviso, radicalmente smentito dagli argomenti che esponiamo e dai fatti che illustriamo nel Cap. IV, e dagli altri fatti analoghi che possono occorrere alla mente di ogni lettore. Aggiungiamo qui, relativamente a Fichte, che quando egli (Id. F.) dice che per rimuovere il dubbio circa la moralità della azione che io giudico « da farsi », non occorre l'accordo di tutti, ma basta quello d'uno solo, perchè l'accordo d'uno solo è sufficiente a mostrarmi che non è la mia individualità che ha falsamente creata la mia convinzione, si può rispondere che due viziosi d'uno stesso vizio si accordano pienamente a trovare quel vizio come « da farsi ». E quando poi Fichte conviene (Id. E) che tale accordo della ragione non può ottenersi nel campo filosofico, sembra che con ciò egli distrugga interamente la sua tesi. Perchè, come si può pensare ad un accordo *necessario* delle ragioni, quando queste non vi approdano nemmeno in ciò che dovrebbe essere il campo specificatamente proprio (e assolutamente libero dall'influsso delle inclinazioni, assolutamente puro) dell'attività razionale?

che come tale è conosciuto dagli uomini buoni. Questo il punto a cui siamo pervenuti.

Se non che sembra che noi ci moviamo in un circolo vizioso. Nel kantismo in cui il bene è quello che è conosciuto come tale (anche se non seguito) dalla ragione *di tutti,* dire ciò — ossia dire che il comando morale è quello che suona in tutti, o è universale; quello quindi la cui forma è universale — bastava a definire il bene, perchè per Kant la ragione *di tutti,* la ragione in sè ed in universale conosce come bene solo il bene, perchè cioè per lui esiste una sola ragione, quella etica. Ma per noi, secondo cui due sono le ragioni, quella etica e quella immorale, dire che il bene è quello come tale conosciuto dalla ragione etica, non basta, se prima non si è definita questa ragione di contro alla ragione immorale. Ora, per definire la ragione etica non si può dire se non che è quella che conosce il bene, come bene. Insomma, bene (abbiamo detto) è quello che come tale è conosciuto dagli uomini buoni. Ma l'uomo buono quale è? Quello che conosce (e quindi vuole) come bene veramente il bene. Siamo quindi in un circolo.

Per uscirne, dobbiamo cominciar a rilevare come la nostra fondamentale proposizione che si vuole secondo si conosce, che si fa sempre e soltanto quello che si conosce come bene e perchè come tale lo si conosce, sia tutt'altra cosa dalla tesi edonistica che si agisce sempre e soltanto per la previsione del piacere proveniente dall'azione, che non si desidera e non si fa se non ciò che si prevede dover dare un piacere, che insomma il desiderio di compiere un'azione o di conseguire un oggetto si confonde col piacere che prevediamo doverci tale azione od oggetto arrecare (1).

(1) Insistiamo un po' a lungo su questa dimostrazione perchè è appunto dalla separazione del desiderio dal piacere

Questa tesi edonistica ha trovato la sua più acuta confutazione nella filosofia inglese, appunto perchè in questa, per opera del Bentham e dello Stuart-Mill, essa si era anche presentata nel suo pieno svolgimento (1).

Il Sidgwick, sostenitore dell' « utilitarismo intuizionale » e che fu denominato un « edonista kantiano » (2) rileva che se per piacevole si intende semplicemente ciò che esercita un'attrattiva sulla volontà, allora certamente la tesi edonistica regge, ma in tal caso essa è anche tautologica; che se invece per piacere intendiamo una certa specie di sentimenti in precedenza definiti, non è più esatto il dire che il fine a cui il nostro desiderio è sempre coscientemente diretto sia il raggiungimento di tali sentimenti. Invece la verità è che vi sono dei desideri il cui oggetto è altra cosa dal piacere. Cominciando dal grado più basso il Sidgwick indica il desiderio del cibo (la fame) come uno

---

che, da un certo punto di vista, dipende la verità della nostra tesi fondamentale della eteronomia della morale. Infatti, soltanto se è vera la dottrina edonistica che non si fa se non quello che piace, e che quindi si agisce moralmente perchè agire così è piacere, si può dire che, poichè appunto l'agire moralmente è il proprio piacere, è il comando che sorge dalla *nostra* tendenza al *nostro* piacere, così agendo moralmente, si è (in questo senso della parola autonomia) autonomi. Ed è invece quando sia dimostrato che può sopravvenirci e impadronirsi di noi il desiderio di qualche cosa che non è il *nostro* piacere e che anzi contrasta con esso, — e quando sia inoltre dimostrato che il desiderio dell'azione morale è un desiderio di tale natura, — che la morale anche da questo punto di vista, risulta, rispetto a quello che è proprio il nostro « vero *io* » personale, cioè al complesso della *nostra* inclinazione al *nostro* piacere, eteronoma.

(1) Come abbiamo ricordato (Cap. III) essa ha trovato anche un'acuta confutazione nell'Ardigò, l'originalità della cui posizione, nel campo del positivismo, sta appunto, secondo s'è mostrato, nel fatto che egli pure fonda la morale sulla reiezione di tale tesi edonistica.

(2) Cfr. R. P. Rogers, *A Short History of Ethics* (London, Macmillam, 1911, pag. 242 e seg. e 250).

in cui il sentimento di piacere previsto non è l'oggetto del desiderio e in cui non è la rappresentazione del piacere che produce il desiderio dell'uomo affamato. In uno stadio più elevato, vediamo degli uomini, che, trovando la loro vita vuota, cominciano a dedicarsi a qualche lavoro scientifico o sociale, unicamente allo scopo di essere occupati; tale occupazione probabilmente è dapprima penosa; ma tosto, il desiderio di riuscire li stimola, e il lavoro che si sono imposti diventa allora una fonte di piacere; però sarebbe un evidente errore dire che è la prospettiva di questo piacere l'oggetto del desiderio il quale, invece, è quello che la produce. Si giunge anzi ad uno stadio nel quale noi non possiamo raggiungere le nostre più alte soddisfazioni tenendo concentrato in esse il nostro principale fine cosciente: tale è il caso dell'esercizio delle facoltà artistiche, che dà un intenso piacere per ottenere il quale però il piacere stesso dev'essere dimenticato nel desiderio completamente assorbente di realizzare un ideale di bellezza. — Un altro esempio ci offrono i sentimenti di benevolenza verso gli altri; i quali non sono già stimolati dalla sofferenza che destano in noi le pene altrui (perchè da questa ci libereremmo facilmente divergendo il nostro pensiero da esse, come spesso l'impulso *egoistico* ci spingerebbe a fare) (1), bensì da un impulso originale all'azione benefica affatto sproporzionato con l'effettiva consonanza del nostro piacere e della nostra pena col piacere e con la pena altrui; sicchè la benevolenza verso gli altri è essenzialmente un desiderio di far del bene

---

(1) Questo pensiero è pure del De Sarlo: « Sul fondo della simpatia possono crescere rigogliose volizioni e tendenze egoistiche... Quanti non si allontanano dalla sofferenza solo per non essere turbati nella loro quiete? Non abbiamo qui, come in molti altri casi, l'unione dell'egoismo con la simpatia più squisita? » (*L'Attività Pratica e la Coscienza Morale,* Firenze, 1907, pag. 202-3).

agli altri *per amor loro* e non *per amor nostro*. Il sacrificio di tutti i godimenti della vita e della vita stessa ad una fama postuma, nasce pure non dall'opinione di poter trarre un piacere da questa, ma da un diretto desiderio della futura ammirazione degli altri e dal preferire questa al *nostro piacere*. E il Sidgwick quindi conclude che i nostri impulsi coscienti sono ben lungi dall'essere sempre diretti al raggiungimento del piacere e alla liberazione dal dolore, e che invece troviamo nella nostra coscienza, accanto agli impulsi che egli chiama *self-regarding* numerosi impulsi *extra-regarding* tendenti ad altro che al nostro piacere (1).

La confutazione della tesi edonistica è condotta con ancor maggiore ampiezza e penetrazione filosofica dal Green. Il quale, nella sua magistrale e definitiva critica all'utilitarismo, comincia pure ad osservare che l'uomo cerca bensì sempre la propria soddisfazione, ma che non è vero che sia sempre il piacere l'oggetto in cui egli la cerca, che il piacere sia l'oggetto che sempre si desidera, mentre anzi la possibilità di ottenere il piacere presuppone il desiderio e il suo appagamento; sicchè il piacere non può essere la causa eccitatrice del desiderio, precisamente come (dice anche il Green) non è già il piacere previsto nel cibo che ci fa nascere il desiderio di questo (la fame), ma è la fame, il desiderio del cibo, in precedenza esistente, che determina il piacere che troviamo nel cibo. Da ciò muove il Green per affermare il suo concetto fondamentale e cioè: che spesso si desiderano oggetti i quali non sono in sè piaceri, e che è il desiderio precedente che si ha per tali oggetti, quello che determina il piacere che l'ottenimento di tali oggetti ci

(1) *The Methods of Ethics* (Londra, Macmillan, VII edizione, 1907, Lib. I, Cap. IV).

darà. Può darsi che si persegua un oggetto, in cui si cerca la propria soddisfazione, con la chiara coscienza che non è già il godimento d'un piacere che può darci la soddisfazione, e che anzi pel conseguimento dell'oggetto desiderato si dovrà affrontare una tal pena da non essere affatto compensata dal godimento del fine raggiunto. E può esservi interesse nel conseguimento di oggetti, senza i quali sembra all'uomo di non poter sentirsi soddisfatto, e nel raggiungere i quali, egli trova un certo piacere *perchè li ha in precedenza desiderati* e soltanto perciò, e non perchè gli oggetti desiderati siano piaceri. — In conclusione, insiste il Green: non è vero che ogni desiderio sia desiderio d'un piacere. Questa proposizione può significare soltanto che una possibile azione od esperienza è considerata come piacevole, e quindi desiderata a scopo di piacere, cioè che la previsione del piacere determina il desiderio. Ma quando invece si riconosce che un oggetto desiderato fa parte della felicità dell'uomo che lo desidera, si viene piuttosto a significare che è il desiderio quello che determina la previsione del piacere; che, dato il desiderio per un oggetto, per quanto diverso dal piacere questo sia, dalla soddisfazione del desiderio risulterà piacere o almeno allontanamento di dolore; che l'uomo, il quale prova il desiderio, considera, necessariamente, questo risultato come parte d'una sua possibile felicità avvenire e non può sentirsi completamente felice finchè non abbia conseguito l'oggetto desiderato. E questo è come dire che desiderare un oggetto significa bensì cercar la soddisfazione nel suo conseguimento, ma non implica affatto che il piacere sia l'oggetto in cui la soddisfazione è cercata (1).

---

(1) *Prolegomena to Ethics.* (Oxford, 1906, V ediz. L. III, Cap. I, §§ 158-167 e v. anche libro IV, Cap. III.

Insomma — si può aggiungere a queste critiche del Sidgwick e del Green — la dottrina edonista appare immediatamente sofistica alla più elementare osservazione. È palesemente un gioco di parole chiamare piacere delle azioni (per es. un faticoso lavoro compiuto per mantenere una famiglia, l'esporre la propria vita in un'epidemia o in una guerra, il morire sul rogo o sulla croce), le quali sono tutto il contrario di ciò che s'intende per piacere, e chiamarle piacere unicamente perchè riesce *appagante,* ed è quindi desiderato *per sè,* il risultato che si vuol ottenere con le azioni stesse, ed è *in seguito a tale precedente desiderio del risultato per sè* che quelle azioni vengono preferite. E veramente il lavoro intellettuale d'ogni genere, specialmente se disinteressato e compiuto per pura passione, offre una prova luminosa e tangibile della fallacia della tesi edonistica. Ognuno, per esempio, che abbia atteso lungamente e con amore alla composizione di un libro, sa quanta verità c'è nell'osservazione del Bossuet, il quale, dopo aver detto che Virgilio « avoue dans une lettre qu'il s'est engagé dans cette ouvrage (l'*Eneide*) par une espèce de manie, *paene vitio mentis* », rileva : « Que d'étude, que d'application, que de curieuses recherches, que d'exactitude, que de savoir, que de philosophie, que d'esprit, faut-il sacrifier à cette vanité » (1). Epperò, questa « vanità », cioè il sacrificio di liberi studi e ricerche e d'una vita vacua da una preoccupazione ostinata e assillante, che richiede la composizione di un'opera di lunga lena — la quale veramente solo in forza di qualche cosa di simile ad un «vitium mentis», cioè un'« idea fissa » può esercitare la forte ed esclusiva attrazione necessaria a condurla a buon fine —

(1) *Traité de la Concupiscence,* XIX.

forma un esempio calzante d'un oggetto desiderato per sè, sebbene sia tutt'altro che un piacere. In generale, ogni carriera scientifica o letteraria (come sa assai bene chiunque l'abbia intrapresa) è di gran lunga più piena di amarezze e di contrarietà che di piaceri. Ciò non ostante, chi la percorre con vera passione, non vorrebbe a nessun costo abbandonarla, come pur dovrebbe fare dal punto di vista edonistico, cioè per allontanare da sè la maggior somma di dolore che essa dà come risultato; e tutt'al più si limiterà a deplorare di essere posseduto dal desiderio di essa; mostrando con ciò che tale desiderio non è già desiderio d'una cosa piacevole, ma desiderio per sè stante d'un oggetto la cui prosecuzione ci dà più pene che piaceri, ma che pure non si può non perseguire, affrontando ogni pena, fin tanto che il desiderio esiste e semplicemente perchè questo esiste per sè, indipendentemente da ogni previsione di piacere. In ognuno che si trovi in tale circostanza, ad ogni contrarietà, ad ogni ostacolo, ad ogni insuccesso — cioè ad ogni previsione, anzi prova, non *di piacere,* ma *di dolore* — risuona sempre più forte e ostinato un grido simile a quello del Cellini: « Vo' far l'orafo! ». È il grido del desiderio che si dirige per sè al suo oggetto senza curarsi se questo sia piacevole o doloroso, che non mira adunque al piacere, ma fa diventare appagante, ed anche richiesto per la felicità, il conseguimento d'un oggetto, eziandio doloroso, per il semplice fatto che previamente in sè e per sè lo si desidera (1).

Stabilito così che il desiderio non è sempre desiderio del piacere, che il desiderio d'un oggetto non

---

(1) Anche Aristotele avverte che « περὶ πολλά τε σποοδὴν ποιηοαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέορι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τάς ἀρετὰς ἔχειν. Εἰ δ'ἐξ ἀνάγαης ἕπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδεὶν διαφέρει ἑλοίμεθα γὰρ ἄν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γινοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή ». (*Et. Nic.*, L. X, C. III, 12).

richiede necessariamente come suo motivo la previsione d'un piacere ricavabile da questo oggetto, che è anzi il desiderio previamente per sè esistente quello il quale determina il fatto che dal conseguimento dell'oggetto ricaveremo *poi* un piacere, la nostra argomentazione procede agevole e rapida.

Se esistono, come è presupposto costante della nostra teoria, due forme (per usare il linguaggio del Croce) dello spirito pratico, quella etica e quella utilitaria, o, come noi preferiamo dire, se esistono due ragioni, la ragione morale e la ragione amorale, o del piacere, della « brama »; se queste due ragioni o forme sono in modo primigenio e irreducibilmente diverse; la loro differenza consisterà in ciò che la forma utilitaria o ragione del piacere mostrerà ragionevole, universalizzabile, preferibile, unicamente l'azione che è in sè e direttamente un piacere, e determinerà a compiere l'azione che questo piacere contiene, unicamente per la previsione del piacere stesso; la forma o ragione etica invece mostrerà ragionevole, universalizzabile, preferibile ed atta a soddisfare qualche azione che non è in sè direttamente un piacere, e che non si è determinati a compiere per la previsione del piacere — il che la disamina testè compita ci dimostrò appunto possibile. Ma tale azione benchè non compiuta per la previsione del piacere, deve pure (come la disamina stessa eziandio ci mostrò) essere scorta come atta a dare un appagamento, ossia deve essere, sebbene indipendentemente dal piacere, desiderata, altrimenti non verrebbe compiuta; il che è come dire (per esprimerci a modo del Croce) che la forma etica non può venire alla luce se non inserendosi sulla forma utilitaria, impadronendosi di questa come suo tramite (1), facendo cioè trovar utile e piacevole

(1) Vedine la piena e invincibile dimostrazione in *Filos.*

il bene. In altre parole la forma o ragione etica è quella che dirige il desiderio ad un oggetto (il bene) che non è in sè un piacere, ma che dà un appagamento

della Pr., specialmente pagina 245 e seg. — Va però avvertito che il primo che ha ricondotto a congiungersi il movente morale e l'inclinazione o desiderio, così radicalmente separati da Kant, è stato appunto l'immediato successore di lui, cioè Fichte. Pel Fichte, la natura fornisce all'*io* un impulso naturale o desiderio, mentre l'attività più propria dell'*io* è l'attività conoscitiva con cui egli si rende cosciente dell'impulso e, o lo soddisfa coscientemente, o ne sopprime le tendenze disordinate con l'ignorarle (*Sittenlehre*, P. I, L. II, Cap. IV, 4), atti che per Fichte, sono entrambi atti di libertà. L'impulso a riflettere, che è quello che si opera nell'Io in quanto attività pura, è l'impulso superiore, l'impulso *puro*. Ma questo, di per sè, non potrebbe avere alcuna causalità, se non si congiungesse con l'impulso naturale, nella quale unione dei due impulsi nella sfera della coscienza «l'impulso superiore deve abbandonare la sua purità, cioè la sua non determinazione per opera d'un oggetto; mentre l'impulso inferiore deve abbandonare il suo godimento pel solo fine del godimento» (Id. id. *Osservazione*). Unicamente da ciò sorge la possibilità dell'agire moralmente, cioè l'impulso morale, che è la sintesi dei due, sintesi per cui «la materia dell'atto deve essere al medesimo tempo, e in un solo e medesimo atto, suscettibile di conformarsi all'impulso puro e all'impulso naturale» (Id. id. Cap. IX, A). Vi è insomma «ad ogni momento *qualche cosa* che può conformarsi alla nostra destinazione morale, e questo stesso qualche cosa è anche richiesto dal nostro impulso naturale». Certo non tutti gli impulsi naturali sono conformi a quella nostra destinazione, «ma in ogni possibile determinazione entrambi gli impulsi parzialmente si congiungono» ed «è solo in tal guisa che la morale è possibile nell'agire effettivo» (Id. id.). Insomma, «l'impulso morale è un impulso misto. Riceve la materia, o il suo oggetto dall'impulso naturale; in altre parole, l'impulso naturale è diretto allo stesso atto, che esso richiede, almeno in parte. Ma riceve la sua forma solo dallo impulso puro». Quindi esso impulso morale è, come l'impulso puro, assoluto, indipendente da ogni fine esterno e dal godimento. «La soddisfazione interna che accompagna la sua attuazione, è qualche cosa di accidentale. L'impulso non sorge da essa, ma essa sorge dall'impulso», (Id. id.).

Così pure Fichte — e appunto per il medesimo motivo

e produce un piacere solo per essere previamente in sè desiderato. Dovremo, dunque, in conclusione dire che le due attività o ragioni si distinguono precisamente per questo, che la prima è quella in cui l'individuo agisce per la previsione del piacere diretto che a lui reca l'azione, in cui cioè l'individuo è mosso dalla previsione del *suo* piacere; la seconda è quella in cui l'individuo agisce per il desiderio di cosa che non è un piacere *per lui,* sebbene gli dia un appagamento *solo perchè* previamente la desidera in sè.

Ora questa cosa il cui desiderio deve muovere lo individuo, senza che essa sia direttamente un piacere *per lui,* affinchè si possa dire che l'individuo è attivato da una ragione opposta a quella del mero piacere, cioè dalla ragione etica, questa cosa deve pure, per essere un bene (ed è del bene che siamo in traccia), costituire un piacere, un utile, un interesse di qualcuno. Ma quale è la cosa che, costituendo un piacere, un utile, un interesse di qualcuno, non è direttamente un piacere proprio dell'individuo agente, bensì una cosa in

---

che egli riconosce un impulso naturale che diventa cosciente nell'*io* — si trova anche il concetto della forma utilitaria della ragione, d'un'attività razionale cioè, che non è morale. È quella che si esplica nello «scegliere tra le molte maniere possibili di soddisfare» l'impulso naturale, nel sacrificare «un godimento ad un altro godimento», ossia nella prudenza (Id. L. III, *Proemio, Osservazione*). È il punto di vista d'«un animale che calcola» (Id., id., Cap. II, I) e quello del «carattere *eroico*», che incontra sacrifici gravissimi, per soddisfare mire ambiziose. Va notato che per Fichte ogni ragione *deve* sollevarsi da questo punto di vista a quello morale, e che se non lo fa ciò è sempre (secondo Fichte) per colpa sua, per colpa del cattivo uso o del non uso della sua libertà.

Un precedente di questa dottrina del Fichte e del Croce si può trovare nel pensiero del Malebranche, che solo la «dilettazione interiore» può controbilanciare il peso della «concupiscenza». Quest'ultima è la forma utilitaria; la prima è la forma etica, che però non può realizzarsi senza essere «dilettazione».

cui egli può trovare appagamento solo perchè previamente in sè la desidera?

Orbene: di cose che adunino il doppio carattere di costituire il piacere o l'utile di qualcuno senza essere direttamente quello dell'individuo agente, non ce n'è che una: l'appagamento altrui. — Noi abbiamo, adunque, con ciò trovato la definizione che andavamo cercando dell'uomo buono, dell'uomo attivato dalla ragione etica, e nello stesso tempo della ragione etica medesima, del suo contenuto, della materia della morale. L'uomo buono, o attivato dalla ragione etica, è colui che trova il proprio appagamento nell'appagamento altrui. E questo appagamento nell'appagamento altrui è anche la prima formulazione che noi diamo di quel contenuto della morale che, come si dimostrò, è, dal momento che il carattere della formalità non serve a distinguerla dal male e dall'utile, necessario a determinarla (1).

---

(1) Ciò si potrebbe ridimostrare, con tutta semplicità, nel modo seguente. Invano il Croce (*Filos. della Pr.*, Bari, 1909, pag. 299) si sforza di condannare nel blocco di tutti «i principii materiali» della morale anche quello dell'altruismo. Infatti, l'attività utilitaria, in sostanza, come si può altrimenti qualificare e in che cosa si traduce e si concreta? Si può qualificare come egoismo, e come tale, per sè stessa, si realizza. Ma l'attività etica è ciò che sta di fronte all'attività utilitaria come qualche cosa di fondamentalmente e nativamente diverso. Se, dunque, quest'ultima è egoismo, la prima, che dev'essere alcunchè di diverso per natura da essa, non potrà essere che l'opposto dell'egoismo, cioè l'altruismo. — Così pure per Jhering (*Zweck im Recht* I. Cap. IV) la morale non è altro che il contrario dell'egoismo, cioè lo spirito del disinteresse, l'abnegazione. E, come il Croce, così lo Jhering, considera il diritto appartenente all'attività egoistica.

IV.

Prima di procedere oltre amiamo rilevare come il risultato che abbiamo ora raggiunto sia sostanzialmente quello cui pervengono, per vie tutt'affatto diverse, due dei più grandi rappresentanti del pensiero idealistico anglo - americano odierno, il Royce e il Green, che un recente storico della filosofia contemporanea (1) annovera il primo nella sinistra neo-hegeliana, il secondo nella destra, ossia nella corrente hegeliana platonizzante, mentre, a nostro avviso, andrebbero entrambi ascritti a quest'ultima (2), che è poi la corrente che anche noi seguiamo.

Il Royce, trova l'essenza della morale nella fedeltà intesa come « volontaria, pratica, completa devozione d'una persona ad una causa ». Fedeltà, la quale implica un vivo amore e un grande interesse per la causa, ma nello stesso tempo « non vuol mai dire semplice sentimento d'amore per la vostra causa, nè significa mai seguire il vostro piacere, considerato *come* vostro piacere ed interesse particolare. Giacchè se voi siete fedeli, la vostra causa viene da voi considerata come qualche cosa d'esterno a voi, possiede il suo valore e lo manterrebbe, anche se il vostro interesse particolare venisse lasciato da banda ». Fedeltà, la quale risolve il conflitto tra la volontà propria e l'altrui, tra la volontà personale e la volontà sociale, in un piano di vita, che, da un lato « è interamente un piano so-

---

(1) De Ruggero, *La Filosofia contemporanea*, cit. pagina 323 e seg., 344 e seg.

(2) Abbiamo accennata la giustificazione di questa affermazione riguardo al Royce nella prefazione alla nostra traduzione del I volume del *Mondo e l'Individuo*. (Bari, Laterza, 1913).

ciale obbediente alla volontà generale », e, dall'altro « è, interamente, un'esaltazione dell'*io*, dell'uomo interiore, che ora si sente glorificato mediante il suo sacrificio, innalzato nel suo rinunciare a sè ». Noi vediamo così « fuori di noi la causa che deve essere servita ed entro di noi la volontà che s'allieta di compiere questo servizio, e che nel compierlo si sente, non contrastata, ma allargata ed espressa ». Carattere essenziale della causa che suscita tale fedeltà è di « congiungere parecchie persone nell'unità d'una vita singola », sicchè essa è « ad un tempo, personale, e, per chi definisce la personalità da un punto di vista puramente umano, sovrapersonale ». Esempi di essa sono: « un'amicizia che unisce parecchi amici in una certa unità di vita amichevole; una famiglia, la cui unità collega le vite dei suoi membri; lo Stato, in quanto esso è non una semplice collezione di cittadini separati, ma quella unità a cui il patriota devoto è fedele » (1).

Tutto ciò — e sopratutto il concetto che la causa si esteriorizza come un certo gruppo sociale a cui bisogna essere fedeli, e l'altro che si prova bensì per essa un vivo interesse, ma senza che questo venga mai sentito come *nostro* interesse particolare — non è che una diversa formulazione del pensiero che noi esprimiamo dicendo che la morale consiste nel trovar appagamento nell'appagamento altrui, cioè nel provare

---

(1) J. ROYCE, *La Filosofia della Fedeltà* (pag. 16, 17, 32, 34, 75 della nostra traduzione. Bari, Laterza, 1911). Vedi ora l'applicazione che della dottrina svolta nella *Filosofia della Fedeltà* fa il Royce all'essenza del Cristianesimo nei suoi due importantissimi volumi, testè usciti, *The Problem of Christianity*, Vol. I, *The Christian Doctrine of Life*. Vol. II, *The Real World and the Christian Ideas* (New York, 1913), alla traduzione italiana dei quali stiamo attendendo.

quel desiderio e interesse per un piacere diverso dal *nostro* particolare piacere e interesse, quel desiderio e piacere del piacere altrui, che costituisce l'attività propria della forma o ragione etica, in quanto essa per venire alla luce ha bisogno di insignorirsi della forma o ragione utilitaria e di inserirsi su questa, di far cioè che un piacere che non è il *nostro* sia però *per noi* desiderabile (1). — Ma proseguendo, il Royce ci offre il modo di rispondere ad un'obbiezione che si potrebbe muovere anche al nostro principio. Il trovar appagamento nell'appagamento altrui, si potrebbe infatti obbiettare, non costituisce sempre l'espressione della morale: non, per esempio, nel caso d'una *societas sceleris,* in cui ogni membro può pure trovar appagamento nell'appagamento degli altri membri di essa. Vi sono, insomma, delle cause cattive, ed essere fedeli a queste non è cosa morale. Ora, osserva il Royce, il concetto che la fedeltà ad una causa è il fondamento della morale implica che il bene supremo è la fedeltà. L'uomo fedele trova il suo bene supremo nella fedeltà alla sua causa. Ma se tale sua fedeltà intacca o distrugge la fedeltà d'altri uomini alla loro causa (fedeltà che è pure per essi il bene supremo) allora la sua fedeltà insidia il bene supremo di altri. Quindi « se la fedeltà è il bene supremo, il conflitto delle fedeltà, reciprocamente distruttore, è in generale il male supremo ». Se io appartengo ad una *societas sceleris,* « raggiungo veramente, un bene per me e per i miei compagni nel servizio della causa, mediante la nostra fedeltà comune: ma combatto lo spirito stesso della

(1) E da ciò risulta, a nostro avviso, contrariamente alla interpretazione che dà il Gentile (*Critica*, vol. IX, 1911, pag. 297) di questo libro del Royce e alle critiche che vi muove, che il Royce, anzichè ripetere semplicemente Kant, ha piuttosto detto, a parte le formule, la stessa cosa del Croce.

fedeltà quale esso si manifesta nella fedeltà dei nostri avversari alla loro causa. « Per conseguenza, il concetto stesso che la fedeltà alla causa è il bene supremo implicando che essa è tale per tutti, si allarga necessariamente a ciò che rispetta questo bene supremo negli altri vale a dire alla « fedeltà alla fedeltà », alla fedeltà « alla causa generale della fedeltà ». — E di questa « fedeltà alla fedeltà » tutte le virtù enumerate consuetamente dai moralisti, tutti quei doveri che abbiamo imparato a conoscere come i doveri fondamentali dell'uomo incivilito, non sono altro che esempi speciali (1).

Nello stesso modo noi dobbiamo rispondere alla obbiezione, osservando che se il contenuto della morale è il trovar appagamento nell'appagamento altrui, ciò non può evidentemente consistere nell' appagarsi di quel contento od interesse di alcuni che costituisca un male di altri, perchè questo ferirebbe lo stesso principio generale che è nell'appagamento *altrui* che si deve poter riporre il proprio per essere morali. Il principio, adunque, ci si allarga necessariamente nel concetto d'un appagamento altrui che non costituisca danno per alcuno : ed anche qui, come già è evidente, si può affermare che tale concetto si realizza unicamente mediante la pratica delle virtù che fin dall'antichità i filosofi hanno indicato come fondamentali.

Ancor più interessante ed istruttivo per noi è il processo di pensiero del Green. Il quale parte dall'ammissione che ogni individuo ricerca la propria soddisfazione, vuole ciò che in un dato momento gli si presenta come bene (2). E poichè questo concetto è sostanzialmente quello che noi abbiamo espresso dicendo che si vuole secondo si conosce, ossia che si fa

(1) Id., Conferenza III.
(2) Op. cit., Lib. III, Cap. I, § 156.

sempre e soltanto ciò che si conosce come bene, il Green doveva pervenire allo stesso punto critico nostro e domandarsi: « Come vi può allora essere tra gli oggetti voluti quella differenza intrinseca che il senso morale sembra tracciare tra le buone e le cattive azioni, tra la virtù e il vizio? » (1). Egli doveva inoltre, come noi, avvertire che se ricercando la definizione del bene, rispondiamo che esso è la buona volontà o ciò a cui questa è diretta, dobbiamo chiederci ulteriormente che cosa sia la buona volontà; e se, in risposta a questa domanda, diciamo soltanto che è la volontà del Bene, noi stiamo evidentemente « moving in a circle » (2). E di qui, attraverso la confutazione dell'edonismo, che gli permetteva di approdare al concetto che il bene dev'essere qualche cosa di desiderato per sè e quindi per sè soddisfacente senza esserlo perchè vi si prevede un piacere e come tale, egli doveva arrivare (e vi arriva mediante, veramente, una argomentazione inutilmente complicata e sovraccarica di particolari) (3) alla conclusione che il bene morale è l'idea d'un « bene comune alla persona che lo concepisce insieme con altri, e bene per quella e per questi, sia che in un dato momento esso risponda, sia che non risponda alle loro inclinazioni » (4); quindi in sostanza l'idea di « un bene sociale, non particolare all'uomo, ma bene per lui come membro d'una comunità », l'idea della soddisfazione « d'un *io* che permane e si contempla come permanente, ma che solo

(1) Ib.
(2) Id., Lib. III, Cap. II, § 149.
(3) È noto che il Green morì prima d'aver potuto dare l'ultima revisione al suo libro, che resta però, a nostro avviso, la costruzione di etica più profonda e geniale offertaci dalla filosofia moderna, e dal cui svolgimento noi riceviamo, per ciò che segue, qualche suggestione.
(4) Lib. III, Cap. III, § 202.

può contemplarsi in tal guisa nell'identificazione con qualche specie di società; che può solo preconcepire la soddisfazione di sè in quanto sè permanente, alla condizione che essa sia anche la soddisfazione di coloro in comunità coi quali soltanto egli può pensarsi come continuamente vivente » (1). E tutto ciò, in sostanza, non è altro che quello che noi abbiamo espresso, con formula più generale, semplice, e incisiva, dicendo che la ragione etica consiste nel trovar il proprio appagamento nell'appagamento altrui; nè è altro che quello che esprime il Royce dicendo che la morale risiede nella fedeltà ad una causa.

V.

Ciò adunque in cui consiste l'attività della ragione etica, a differenza della ragione utilitaria, ossia di quella del piacere, della « brama », ciò che costituisce il contenuto, necessario a determinarsi, della morale, si presenta anzitutto come il fatto di trovare appagamento nell'appagamento altrui. — La manifestazione elementare e rudimentale di questo fatto sarà il trovare il proprio appagamento nell'appagamento d'un piccolo gruppo, più intimamente e sensibilmente a noi vicino, come per esempio d'una famiglia (2). Indi la cerchia

(1) Lib. III, Cap. IV, § 232.

(2) Si avverta che con ciò non intendiamo dire che la famiglia costituisca *per tutti* quell'appagamento nell'appagamento altrui, che forma il contenuto della ragione etica. Resta sempre fermo il fatto (che emerge già dalla negazione dell'identità di ragion pratica e morale e specialmente da quanto s'è accennato in principio del § III di questo capitolo, ma di cui daremo una dimostrazione più completa nel capitolo successivo) che la ragione etica si incarna soltanto *nei pochi*. Intendiamo solo dire che la famiglia è il primo e fondamentale mezzo con cui la ragione etica può *in taluno,* mediante quel suo contenuto, manifestarsi. Infatti,

dell'« altrui » nel cui appagamento l'uomo attivato dalla ragione etica ripone il proprio, si presenterà progressivamente più ampia — tribù, città, patria — fino ad abbracciare, con la manifestazione più alta della ragione etica medesima, l'umanità, meta questa a cui la stessa logica interiore del principio « appagamento nell'appagamento altrui » (poichè implica di necessità, come s'è visto, quell'appagamento di altri che non sia male per alcuno) ineluttabilmente sospinge. E l'appagamento di ciascuna di queste più ampie sfere dello « altrui », nel quale la ragione etica costringe a riporre il proprio, può persino (dove lo sviluppo non proceda coordinato ed armonico) far obliterare l'appagamento della sfera precedente più ristretta, sommergendo così

---

fu sempre, ed è, vero che (come scrive il Brunschvicg) « il se peut que nous demandions à la famille des satisfactions qui ne soient que pour nous, que nous nous refusions à comprendre ce qui doit ne nous rapporter aucun plaisir, et que toutes nos démarches et toutes nos paroles, jusqu'à nos marques d'affection et nos élans d'amour soient dictées par des calculs d'intérêt (ragione utilitaria). Mais il se peut aussi que nous élevions notre idée de la famille au-dessus de toute considération égoiste, que nous désirions, pour celle qui doit vivre à côté de nous ou pour les enfants que nous appelons à l'humanité, la même liberté interieure, la même plénitude de dévéloppement spirituel que nous dèsirions pour nous-mêmes (ragione etica).... Alors la famille n'est plus une occasion d'exercer son autorité pour le plaisir de l'autorité ; elle est une association morale, dont le chef ne se propose, comme récompense de son dévouement, que la joie de retrouver chez les étres qui lui sont les plus chers, ce qui fait pour lui-même le prix et la dignité de la vie (*Introduction à la vie de l'Esprit,* Parigi 1900, pag. 133). Le medesime considerazioni qui applicate alla famiglia, si possono fare rispetto alla città o alla patria ; e, come or ora vedremo, è precisamente nel punto d'arrivo descritto dal Brunschvicg, vale a dire in sostanza nel desiderare per gli altri « la même plénitude de développement spirituel que nous désirons pour nous-mêmes », che consiste veramente e definitivamente il contenuto dell'etica o il bene morale.

l'amore della famiglia in quello della patria, e quello della patria in quello dell'umanità (1).

---

(1) Nel Disegno Divino del mondo, si manifestano ordinate ad operare questo ampiamento della sfera dell'« altrui » il cui appagamento diviene progressivamente la mèta del desiderio dell'uomo morale, anche delle forze non etiche. Il riporre la propria soddisfazione nella soddisfazione altrui presuppone un fatto analogo a quello che Hegel chiama la autocoscienza riconoscitiva, la quale (secondo il processo descritto da Hegel nell'*Enciclopedia*, § 430 e seg. e da Spaventa in *Logica e Metafisica*, I Sez. I, Cap. III e IV) si inizia con le brutali lotte primitive tra uomo e uomo e col passaggio dalla uccisione del vinto alla sua riduzione in schiavitù in cui un *io* finisce per riconoscere nell'altro *io* non più una sua mera rappresentazione e un suo mezzo o stromento, ma quello stesso *io* che egli è. Ora l'ampliamento della sfera dell'altrui nell'appagamento della quale l'uomo morale soddisfa sè stesso, procede parallelo all'allargarsi della sfera di questa autocoscienza riconoscitiva, ossia della sfera dei « miei simili », del « mio prossimo ». Ma anche questo allargarsi si opera sopratutto mediante quelle forze non etiche che sono la cupidigia e la violenza, cioè i commerci e le guerre. Già il Vico, aveva sapientemente parlato della « perpetua bellorum ratio, quod ubi plures summae Potestates bello se agnoscunt *hostes*, se agnoscunt *aequales*, protinus intelligunt, se subditas esse Deo: quia aequalitas nulla stare potest sine regimine; nullum jus aequatorium sine rectorio celebratur; nulla justitia aequatrix sine justitia rectrice vivit... Et ita gentibus a Divina Providentia intelligere datum est moribus ipsis... jus gentium docere, et *maxime bellis docere*, quod omnes Orbis terrarum Respublicae *una civitas magna sit* ». (*De Uno Univ. Jur.* ecc., § 156 e v. anche *Prima Scienza Nuova*, lib. II, cap. V, in fine). Infatti la guerra di conquista e i grandi imperi che ne risultarono si possono considerare come sforzi e tentativi per attuare la mèta finale di questo progresso dell'autoscienza riconoscitiva, per estenderla cioè fino ai confini dell'umanità. Così giustamente l'Höffding accenna all'« évolution historique de la civilisation qui se fit à la suite des guerres d'Alexandre le Grand » la quale arrecò « la formation d'un sentiment général de l'humanité et, avec lui, la base d'une nouvelle morale ». (*Morale* ed. cit., pag. 44). E se quei tentativi si infransero tutti, ciò forse avvenne perchè sinora dalle guerre di conquista e dal sistema di « umanità » cui esse misero capo, rimase fuori una parte dell'« umanità » che irruppe poi in quello a scompaginarlo.

Ma a questo punto la nostra argomentazione deve fare un altro ed ultimo passo.

Il fatto generale che rende possibile di riporre il proprio appagamento nell'appagamento altrui (per quanto questo si possa obbiettivare in un oggetto materiale, come il nutrimento d'una famiglia o l'ingrandimento territoriale d'una patria); il fatto che sta sotto a tutte le possibilità di trovare soddisfazione in una qualunque soddisfazione altrui, e qualunque sia la sfera dell'« altrui » che abbiamo in vista; il fatto che forma anzi l'essenza stessa di tale possibilità di proiettare il proprio appagamento in quello di altri in generale; questo fatto consiste appunto, come s'è visto, nella possibilità di trovar più soddisfacenti che non degli oggetti che ci muovono per la previsione d'un

---

Ma la costruzione riprese incessantemente coi materiali della rovina precedente; ed è forse soltanto oggi (perchè oggi per la prima volta nella storia del mondo le guerre di conquista e il sistema imperialistico che ne sorge, non lasciano più fuori una parte dell'umanità, ma mettono tutti i popoli in presenza entro la cerchia e nell'atmosfera d'una medesima « umanità ») è forse soltanto oggi che le guerre odierne avviano al raggiungimento definitivo di quella meta. Certo sono le guerre moderne quelle che hanno più potentemente contribuito a ravvicinarci, a farci concepire come « nostri simili », popoli a cui prima si pensava come a un semplice oggetto di curiosità, come ad animali rari o a strani abitanti d'un diverso pianeta; che hanno insomma, maggiormente contribuito ad allargare la sfera del « prossimo nostro » il che, come si vide, è il presupposto dell'ampliarsi della cerchia d'attività della stessa ragione etica. E questo è il significato divino della guerra.

Analogamente, il risultato idealmente più importante delle lotte economiche tra classe e classe (sebbene il movente sia anche qui non etico, cioè il desiderio di miglioramenti materiali) è quello che, se si pensa per esempio alla conquista da parte delle classi inferiori della facoltà di trattare mediante i loro rappresentanti direttamente e da pari a pari le condizioni di lavoro coi rappresentanti delle classi padronali, si può chiamare un'intensificazione dell'autocoscienza riconoscitiva fra le classi.

piacere nostro, degli oggetti che desideriamo in sè per il piacere che arrecano ad altri. Consiste, dunque, nella possibilità di rinunciare e sacrificare l'immediato piacere nostro a un piacere di altri; e quindi nell'attitudine a compiere su di sè uno sforzo per eseguire tale rinuncia e tale sacrificio, nell'attitudine al disciplinamento e al miglioramento progressivo di sè che richiede l'appagamento che desideriamo dare altrui. Si osservi, per esempio, quale immensa disciplina e miglioramento di sè (attività, amore al lavoro, risparmio, uguaglianza d'umore, regolamento dei rapporti sessuali, ecc.) richieda il riporre il proprio appagamento nell'appagamento d'una famiglia o d'un amico. — Se dunque il contenuto della morale ci risultò dapprima essere la possiblità di riporre il proprio appagamento nell'appagamento altrui, poichè tale possibilità non è altro che la possibilità di disciplinare e migliorare sè stesso, è quest'ultimo fatto che ora emerge definitivamente in prima linea come il contenuto della morale (1).

---

(1) Così Santa Caterina da Siena ode da Dio: « Io ti dixi nel proximo si fondavano tucte le virtù, e così è la verità », poichè l'uomo « come in verità m'ama, così fa utilità al proximo suo; e non può essere altrimenti, perchè l'amore di me e del proximo è una medesima cosa, e tanto quanto l'anima ama me, tanto ama lui perchè l'amore verso di lui esce di me ». (*Libro della Divina Dottrina,* Bari, Laterza, 1912, Cap. VII). — E il Green, in un'altra sua opera (*Lectures on the Principles oj Political Obligation,* edizione del 1911, Londra, pag. 244) così esprime un concetto analogo a quello da noi esposto: « All virtues are really social; or, more properly, the distinction between social and self-regarding virtues is a false one. Every virtue is self-regarding in the sense that it is a disposition, or habit of will, directed to an end which the man presents to himself as his good; every virtue is social in the sense that unless the good to which the will is directed is one in wich the well-being of society in some form or other is involed, the will is not virtuous at all ».

Se, insomma, la ragione utilitaria o del piacere tende ad un oggetto per la previsione del piacere nostro da esso ricavabile (è, vale a dire, edonismo), e se la ragione etica, per essere da quella radicalmente diversa, tende ad un oggetto, non per la previsione del piacere *nostro* proveniente dal suo conseguimento, ma perchè desiderato precedentemente in sè indipendentemente dal nostro piacere; se, d'altra parte, l'oggetto desiderato in tal guisa dalla ragione etica non può essere, come abbiamo visto, che l'appagamento altrui; è chiaro che perchè tale desiderio di altra cosa che del piacere, desiderio proprio della ragione etica, si realizzi, occorre che venga vinto il desiderio del piacere, desiderio proprio dell'altra ragione, quella utilitaria. La possibilità di sacrificare e superare il nostro immediato piacere, di vincere le suggestioni di esso, di disciplinarci così che tale vittoria ci divenga abituale — ed in ciò appunto unicamente consiste il miglioramento di sè — è dunque una cosa sola con la possibilità di fare della soddisfazione altrui la propria soddisfazione, nel che scorgemmo dapprima il contenuto della morale. « Niente è più ridicolo di coloro che intendono il dovere verso gli altri come un occuparsi delle faccende degli altri o di quelle della società intera, e trascurare il proprio miglioramento che hanno a portata di mano e che è poi *il fattore vero del miglioramento di tutti gli altri* », scrive giustamente il Croce (1); e in questo concetto di badare anzitutto alla « salute » dell'anima propria, il quale finisce quindi per apparire come cura data al proprio bene a preferenza dell'altrui, concordano Aristotele e il Buddismo. Τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ τἀγαθὸν διαπονεῖν — καὶ ἑαυτοῦ ἕνεκα· τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ (2).

(1) *Critica*, 20 gennaio 1912.
(2) *Et. Nic.*, Libro X, Cap. IV, 3.

« Il proprio bene per l'altrui bene, per quanto grande non trascuri: riconosciuto il proprio bene, a questo sia tutto intento » (1). Cioè: non si deve lasciarsi stornare dal curare il proprio bene, ossia il proprio miglioramento, dall'impulso di arrecare ad altri un determinato singolo beneficio, perchè nel proprio miglioramento consiste tutto il massimo bene che possiamo altrui contribuire (2).

---

(1) *Dhammapada*, XII. — Per sè stesso, 166 (trad. Pavolini in *Testi di Morale buddistica*, Lanciano 1912).

(2) E questa è la ragione per cui rientrano nella morale delle attività, come quella dell'asceta occupato soltanto a realizzare in sè un esempio di santità e di rinuncia, o quella dello scienziato che vive fuori del mondo e non se ne cura, le quali sembrano non aver nulla a che fare con l'appagamento altrui ed essere anzi essenzialmente egoistiche. — L'aspetto morale che presenta l'attività scientifica, anche in quanto essa riveste, come s'è visto, il carattere di essere un oggetto desiderato per sè senza esserlo come piacere e per la previsione del piacere, è bene messo in luce dal Cantoni. « La scienza non solamente mira o deve mirare in ultimo ad uno scopo morale; essa è già per sè stessa un fatto morale. Si possono vantare quanto si vogliono i vantaggi che dalla scienza può trarre lo scienziato, le gioie e soddisfazioni intime che egli ne prova; niun dubbio però che insieme a quelle soddisfazioni vi sono pure grandi amarezze ed angoscie; niun dubbio che se il lavoro scientifico non fosse nell'animo di molti eccitato e sostenuto da un profondo sentimento morale, dal sentimento che la conoscenza del vero è uno dei fini più alti dell'Umanità e vale tutti i sacrifici che questa può fare per essa, esso finirebbe per estinguersi ». (*E. Kant*, ed. cit. III, pag. 431). Il Cantoni anzi giustamente avverte che il culto della scienza implica l'adozione d'una morale così assolutamente spoglia da ogni considerazione dell'*ego* da assumere l'aspetto di religiosa dedizione a un principio superiore a noi. « A me è sempre parsa — egli scrive — una cosa singolare l'udire scienziati negare risolutamente qualsiasi principio morale supremo ed assoluto, pretendere che niuna molla propriamente disinteressata agisca nell' animo umano, e poi proclamare solennemente la religione del vero, anzi in nome di questa predicare le loro teorie. A questi scienziati, così felicemente inconseguenti, noi potremmo dire: colla religione da voi invocata voi ammettete un Principio superiore, voi siete credenti al

E come, nel sistema del Royce, posto che supremo bene d'un uomo è la fedeltà alla sua causa, supremo bene d'ogni altro uomo è pure la sua fedeltà, e quindi la fedeltà risulta il supremo bene universale, così noi dobbiamo dire che poichè il perfezionamento di sè risulta il massimo bene d'un singolo individuo, esso è altresì quello che come il massimo bene di ciascun altro è ravvisato da ogni individuo attivato dalla ragione etica, ciò quindi sopratutto che costui desidera assicurare, oltre che a sè, agli altri: il che apparisce chia-

---

pari di noi; proclamando poi quella religione e volendo giustamente che ad essa venga sacrificato ogni nostro comodo e si faccia tacere ogni voce ad essa contraria, voi riconoscete il valore assoluto della moralità, come seguendo poi voi stessi realmente quella religione, attestate col fatto l'esistenza della morale disinteressata » (id., pag. 430). Anche l'Höffding mette in luce il valore morale della cultura scientifica nella quale l'individuo lavora per la specie intera e che richiede una azione reciproca e sforzi compiuti in comune. (*Morale* cit. Cap. XXVII, § III, pag. 392-3): sicchè — si può aggiungere — l'appartarsi dello scienziato non è che apparente, perchè anzi egli è in stretta comunione intellettuale con tutti quelli che elaborano la stessa idea, e vive quindi in una atmosfera di pensiero essenzialmente collettiva. L'Höffding trova anche, e giustamente, in questa comunità di partecipazione il valore morale della cultura estetica (Id. Cap. XXX, § II, pag. 414). Sul valore morale della scienza ha anche belle pagine nel medesimo senso del Cantoni, il De Sarlo in *Metafisica, Scienza e Moralità* cit. (Introduzione III). — Da quanto sopra, possiamo pure ricavare un criterio per distinguere quelle dissidenze dalla morale comune che sono delitti, da quelle che costituiscono invece una più alta e vera espressione della ragione etica. Queste ultime, cioè sono quelle il cui fondamento, palese e immediato, o remoto e recondito, è il desiderio d'un più grande appagamento altrui. È questo il concetto che, in altra forma, esprime anche il Belot, scrivendo: « Il y a des dissidences qui ont pour motif et pour fin une vie plus parfaitement socialisée, tandis que d'autres ne sont que des factures de désagrétation et de dissolution. Les motifs de dissidence d'un Socrate, d'un Galilée sont de ceux qu'aucune société ne peut absolutement renier sans se renier elle-même ». (*Etudes de Morale Positive*. Paris, Alcan, 1907, pag. 180-1)

ramente nei rapporti famigliari (dove si manifesta più disinteressatamente il desiderio di procurare agli altri ciò che consideriamo veramente il massimo bene per noi) nei quali, quando i genitori ritengono che una certa forma di perfezionamento, una certa « plénitude de développement spirituel » (per usare l'espressione del Brunschvicg), si tratti della cultura intellettuale o d'una qualche determinata professione di fede religiosa, sociale o politica, costituisca l'elemento più importante della loro vita, è questa che a preferenza di ogni bene materiale, vorrebbero assicurata ai figli. Una volta quindi che il perfezionamento risulta il supremo bene per l'individuo, esso si manifesta altresì come il supremo bene di tutti, come il supremo bene universale, come ciò che costituisce in senso assoluto il Bene per la realtà spirituale che vive come un tutto unico e concreto negli individui umani.

Il nostro problema era di stabilire mediante il contenuto che cosa sia il comando di *quella* ragione che è la ragione *morale*. Tale esigenza noi abbiamo ora assolta mettendo in luce quale è quella materia che la ragione etica comanda. Ciò che la ragione etica vuole — ciò che quindi, poichè è l'oggetto voluto dalla ragione etica, costituisce il bene — è, in via definitiva, il perfezionamento di sè. Questo è dunque il contenuto della morale, quel contenuto che ci risultò necessario a determinarla.

Che tale esso sia, e che il perfezionamento di sè sia veramente l'essenza di quell'appagamento nell'appagamento altrui che fu il primo aspetto sotto cui ci apparve la materia dell'etica, risulta anche da ciò, che se, mentre per noi questo « altrui » è una sfera ristretta, possiamo ancora arrestarci a concepire l'appagamento di essa sotto forma di un oggetto materiale, quando invece ci siamo innalzati a comprendere nella sfera dell'« altrui », il cui appagamento la ragione

etica vuole, l'umanità intera, il conseguimento di qualsiasi bene materiale come mezzo di tale appagamento, sparisce a poco a poco nell'ombra, ed il solo oggetto pienamente e nell'insieme adeguato al bene di tale sfera, ci si rivela essere il progresso morale. Ed è allora che noi comprendiamo tutta la profonda verità delle parole del Tolstoi: « Je veux vous dire que je sens de plus en plus fortement, en songeant à l'approche de la fin, ce que vous savez aussi: qu'il faut de plus en plus transporter ses buts de la vie extérieure dans la vie intérieure, non devant les hommes, mais devant Dieu; vivre, non en vue de cette vie, mais de la vie éternelle. Et vivre ainsi n'est possible qu'en consacrant toute son énergie à son perfectionnement intérieur » (1). Così in questo principio del perfezionamento di sè come materia della morale si congloba quello dell'utilitarismo universalistico, l'uno prende corpo e si concreta nell'altro, e nell'altro si trasforma. Poichè la più grande felicità del maggior numero (anzi di tutta la creazione senziente) si realizza, nell'insieme e nel processo totale della vita cosmica, solo mediante il perfezionamento morale dello spirito nell'uomo, alla cui universale effettuazione ciascuno, lavorando al proprio, collettivamente contribuisce.

Tale perfezionamento si presenta ad ogni uomo in aspetto diverso e sotto forma dell'esercizio delle svariate — e spesso opposte — virtù che risultano necessarie nelle varie ed opposte condizioni e concezioni di vita: la virtù dell'asceta e del cittadino, dell'uomo di stato e del rivoluzionario, del guerriero e del profeta. In ognuna di queste concezioni il perfezionamento di sè si presenta come un dato fine da raggiungere

---

(1) *Dernières paroles* (trad. Bienstock, Parigi, *Mercure de France,* 1905, pag. 212).

immediatamente e come il disciplinamento e il miglioramento necessario a raggiungerlo. L'insieme, cioè il complesso delle consacrazioni di ciascuno al proprio perfezionamento in quella direzione in cui la sua concezione della vita lo spinge a cercarlo, costituisce il Bene nella sua totalità, ossia, come abbiamo avvertito, ciò a cui soltanto si può dare il nome di universale etico. Poichè è la stessa realtà spirituale, che, in sè unica, mette variamente capo nei singoli, e in ognuna di queste, quasi a dire, sue varie foci, si sforza di raggiungere uno sviluppo sempre maggiore, estrinsecando nell'insieme tutta la gamma infinita delle sue virtualità. È, dunque una meta di perfezione che presentandosi gradualmente, ma continuamente, come la necessità d'un certo miglioramento da ottenere, d'un dato perfezionamento da raggiungere, e quindi come un eterno meglio da attuare, attrae verso di sè la realtà spirituale umana (« siate perfetti come vostro Padre che è in cielo »). Sicchè per noi uomini, il bene non esiste come qualche cosa di già fatto e in sè completo, ma come qualche cosa da farsi e da costruirsi (1), e noi, in quanto persone morali, siamo veramente gli operai d'un'immensa fabbrica, ognuno dei quali edifica sopra il suo capo, sempre più in alto, ma nessuno dei quali conosce il disegno complessivo, che pure contribuisce ad eseguire e che esce progressivamente realizzato dall'insieme delle opere di tutti.

---

(1) Questo carattere del bene è adombrato anche dall'Höffding : « Nous sommes toujours en route, et pas nous seulement : le monde, l'existence tout entière, ne sont sans doute pas achevés eux non plus, mais ils poursuivent une évolution ininterrompue. L'effort moral est même justement une signe que le monde n'est pas achevé. Il y a une partie du travail universel ne pouvant être executé que par les hommes ; en d'autres termes il y a une partie d'évolution universelle qui s'accomplit par l'action humaine » (*Morale* cit. pag. 128).

E per ciò appunto che il perfezionamento è qualche cosa che non è mai fatta, ma è continuamente da farsi e continua a farsi, non qualche cosa che esiste già come un tutto o un oggetto finito una volta per sempre, ma qualche cosa che deve in forma progressiva, varia e quindi mutabile, chiamarsi all'esistenza, esso è — come abbiamo accennato — l'unico contenuto che si adegui a tutte le diverse morali pratiche, a tutti i diversi stadii morali, alle stesse diversità di concezioni morali individuali, che comprenda, raccolga, organizzi in sè tutte queste diversità, e che sia presente in tutte come sempre quell'unico contenuto; — cioè è l'unico fatto che possa indicarsi come contenuto della morale, perchè è il solo che essendo, non forma, ma materia, sia però materia universale.

Ciò si potrebbe, col Bergson, chiamare l'« evoluzione creatrice » in etica. Ma poichè del disegno che le opere di tutti vanno progressivamente realizzando, è Dio in quanto Bene — ossia la Ragione etica, quella stessa che è in noi, ma che in noi, come abbiamo visto, non si esaurisce, anzi ci trascende, nè è da noi creata, ma anzi essa crea noi come esseri morali — colui che opera l'esecuzione mediante l'impulso nei buoni al perfezionamento, cioè all'attuazione d'un eterno meglio; così più profondamente si può, col Gioberti, dire che l' attività morale è parte del « secondo ciclo creativo », quello per cui l'uomo concreando, collaborando con Dio come causa seconda, ritorna all'Ente da cui uscì; quello per cui « l'Ente, avendo tragittato fuori di sè una immagine delle proprie idee colla creazione sostanziale dell'esistente, a sè la richiama con amplesso amoroso mediante una trasformazione e una creazione successiva di atti morali » ; sicchè «la virtù è una creazione dell'esistente... che risale all'Ente per un atto imitativo in qualche modo di quel *fiat* onnipotente e divino, per cui ne di-

scese ». Il quale ritorno dell'uomo a Dio « essendo progressivo, inchiude un mezzo e un termine, cioè l'apparecchio che versa nel perfezionamento, e il termine che consiste nella perfezione », sebbene il ritorno stesso non possa « aver luogo se non per approssimazione, perchè l'intervallo tra i due termini è infinito; onde questo non potendo mai essere superato, quello non sarà mai attuato; e perciò il mondo è potenzialmente infinito e infinito sarà il suo progresso » (1). Concetto, diciamo, più profondo di quello bergsoniano — sebbene ad esso affine — perchè implica, a differenza di questo, non un semplice mutamento capriccioso e senza meta fuori di quella ad ogni momento nuovamente creata dal mutamento medesimo, ma un moto di cui in Dio esiste la meta ideale, come archetipo verso cui il moto stesso è attirato e che nel moto stesso si va senza fine realizzando. Giacchè, per concludere ancora con parole del Green, « there must be eternally such a subject which is all that the self-conscious subject, as devoloped in time, has the possibility of becomig; in which the idea of the human spirit, or all that it has in itself to become, is completely realised » (2).

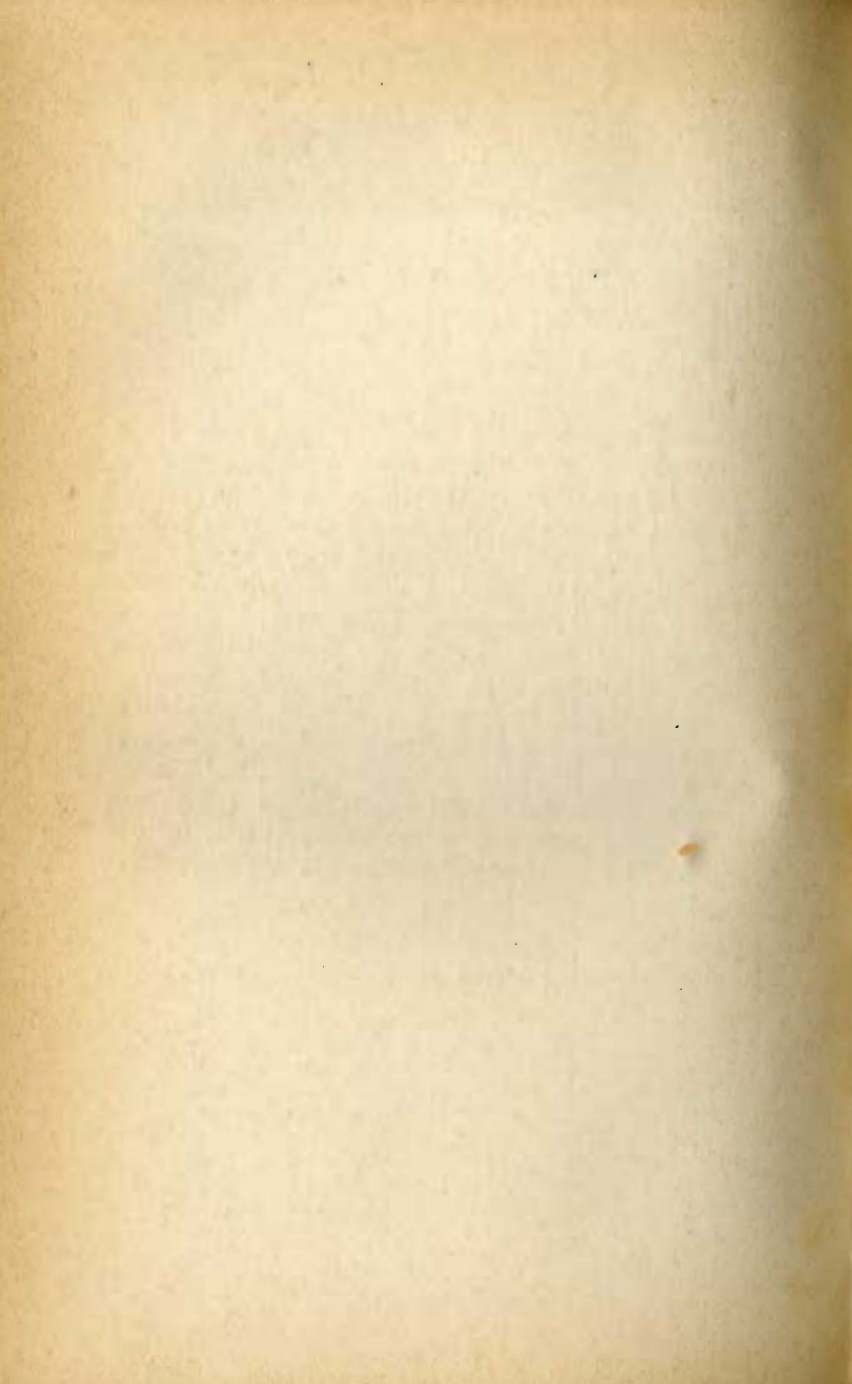
VI.

Abbiamo cominciato col constatare che la formalità non può essere il carattere distintivo della morale, per-

---

(1) *Nuova Protologia* (ed. Gentile, Bari, Laterza, 1912, Vol. II. *Il secondo ciclo creativo.* — Dalla *Introduzione alla Filosofia* e dalla *Protologia*). Che il « secondo ciclo creativo » si attui specialmente mediante l'attività morale, è esplicitamente detto dal Gioberti : « L'ontologia, che è la scienza dei principii, concerne principalmente il primo ciclo, e l'*etica il secondo;* l'una è la base, l'altra la cima del sapere » (id. pag. 182, e v. anche *Del Buono* ediz. cit. pag. 307 e seg.).

(2) Op. cit., pag. 215.

chè, dal momento che tanto il bene quanto l'utile e il male hanno sede nella ragione, tale carattere — cioè la forma universale del comando — appartiene anche all'utile e all'immoralità. Abbiamo quindi riconosciuto la necessità di caratterizzare la morale mediante il suo contenuto. Per determinarlo, avendo rilevato che, poichè vi sono due ragioni, la ragione morale e la ragione immorale, bene dev'essere, non ciò che vuole la ragione in generale, ma ciò che vuole la ragione etica, ci siamo messi alla ricerca di ciò che sia la volontà *buona;* vale a dire di ciò che voglia *quella* ragione che è la *ragione etica.* Abbiamo dimostrato che ciò che vuole questa ragione, in contrapposto alla ragione utilitaria — o del piacere direttamente proprio — non può essere che il riporre il proprio appagamento nell'appagamento altrui, e quindi il perfezionamento di sè che è il fondamento, la condizione, la stessa essenza universale della possibilità di quel fatto. In tale perfezionamento di sè, realizzante nelle sue infinitamente diverse esplicazioni e nell'eterno meglio del suo processo infinito, l'universale etico il cui paradigma è in Dio, ci risultò quindi consistere il Bene, ossia quel contenuto della morale, senza la deduzione del quale questa — poichè l'immoralità è formale come essa — resta indeterminata e non distinta dal male.

CAPITOLO IX.

Il Genio Etico

L'idea del bene che abbiamo delineata nel precedente capitolo si fonda sul fatto che bene è ciò che è voluto non dalla ragione in universale, ma da *quella* ragione che è la ragione etica. Tale fatto importa (come abbiamo accennato) che il bene non appartiene alla ragione di tutti, ma soltanto a quella dei pochi in cui si incarna la ragione etica e che sono da questa specificatamente attivati.

È il pensiero che intendiamo svolgere particolarmente in questo capitolo, e che in sostanza, si riduce a una forma di intuizionismo etico. Esso viene a dire che la morale è fondata sull'intuizione del bene, sull'attitudine cioè a intuire come bene ciò che è veramente tale; dote primitiva, originaria, indeducibile, non conseguibile a volontà, e del tutto analoga alla intuizione estetica, ossia alla capacità di intuire come bello, ciò che è veramente il bello (1).

Vi è però una differenza essenziale tra il nostro intuizionismo e quello che va comunemente sotto tale

---

(1) In fondo, ad un vero intuizionismo etico approda anche il Cantoni nella sua disamina del kantismo, quando scrive: « La nostra libertà morale non istà tanto nei singoli fatti della vita, quanto nella scelta della norma che in essi ci proponiamo. Ora *non vi è evidenza logica di nessuna maniera* la quale ci possa persuadere a scegliere la vita

nome: ed è che per quest'ultimo l'intuizione del bene è universale, comune a tutti, propria della ragione *sic et simpliciter;* per noi invece (e questa ci sembra l'unica via per rendere l'intuizionismo adeguato alla realtà) l'intuizione del bene, come ogni « intuizione », è propria di pochi, e quindi la virtù è dote essenzialmente aristocratica (1).

---

della verità, della giustizia, del sacrificio, anzichè quella della menzogna, della violenza, dell'egoismo. Soltanto un *nostro intimo e sicuro sentimento* ci può far accettare l'una o l'altra; e coll'una e coll'altra si rannoda necessariamente *una diversa rappresentazione della vita.* Chi segue la seconda via non può dar valore che a sè; chi si appiglia alla prima attribuisce un valore assoluto alla vita e al mondo, ma unicamente per il principio morale » (*E. Kant,* ed. cit. Vol. III, pag. 433).

(1) Così, all'intuizionismo etico aderisce il De Sarlo in *Metafisica, Scienza e Moralità* cit. — Egli avverte anche nitidamente l'analogia tra intuizionismo etico e intuizionismo estetico. « Noi nasciamo coll'attitudine a percepire il valore etico (più perfetto, meno perfetto, giusto, non giusto), il valore estetico (bello, brutto), non altrimenti che nasciamo coll'attitudine a distinguere il vero dal falso » (pag. 45). Ma con questo concetto il De Sarlo unisce gli altri della libertà morale e dell'universalità dell'etica, i quali non si conciliano con esso. Riconosciuto, infatti, che la morale si fonda sull'intuizione etica e che questa è analoga a quella estetica, noi domandiamo: forse che tutti posseggono l'intuizione estetica, sanno discernere il bello dal brutto, gustare il primo e compiacersene? Anzi, forse i meno. Allora lo stesso si deve dire dell'intuizione etica, cioè che essa è dote di pochi (e del resto, anche l'attitudine a distinguere il vero dal falso, che è per il De Sarlo il terzo fatto analogo, è tutt'altro che universale; prova decisiva: le superstizioni secolari e collettive). — Quanto poi alla libertà; coloro che posseggono l'intuizione estetica non la hanno forse per « dono di natura », anzichè per acquisizione, e quelli che non la posseggono non si trovano forse nella impossibilità di procurarsela? Lo stesso, quindi — una volta ammesso l'intuizionismo morale — dovremo dire dell'intuizione etica. - Richiamiamo qui la *fatalità* del senso artistico esplicitamente proclamata dal Gioberti: « Se la fantasia non è guidata da previa cognizione, séguita che la sua azione non sia sostanzialmente libera, *ma fatale*... Se ciò non fosse, gli sforzi e la tenacità del volere supplirebbero

È per mettere in rilievo questa differenza che preferiamo indicare con l'espressione di « genio etico » la nostra concezione in argomento.

I.

Ricordiamo come il primo concetto che, sulla scorta dell'idealismo classico, dobbiamo farci della morale è che (Kant) essa è una cosa sola con la ragion pratica, ed è quindi universale: universalità consistente nel fatto che, poichè la ragion pratica esiste in tutti e si fa valere in tutti, il suo comando (ossia il comando morale) è comune a tutti, cioè universale. Concetto che trapassa poi con Hegel nell'altro, per cui tale universalità consiste nel fatto che la sostanza concreta od Io unico (in cui, col passaggio ad Hegel, si trasforma la ragione kantiana) si manifesta e si espande nella collettività del costume.

A questo concetto dell'universalità della morale Kant era necessariamente costretto ad approdare in forza dell'identità da lui stabilita tra ragion pratica e bene morale. Poichè, cioè, la ragion pratica è in tutti (tranne nei pazzi), in tutti, tranne nei pazzi, deve trovarsi anche il bene morale, almeno come voce, udita e avvertita, se non obbedita, come imperativo categorico, sebbene trasgredibile.

---

a un totale difetto di natura, e ciascuno potrebbe a suo talento riuscir nelle arti e nelle lettere eccellente... L'immaginazione adunque riceve i tipi virtuali, ch'ella va esplicando, e quelle leggi spontanee, *ma fatali*, secondo cui esercita le sue potenze, dalla Cagion prima, che le diè l'essere e le infuse i semi prolifici di cui è dotata » *Nuova Protologia* ed. Gentile, cit. I, pag. 388-390). Tale, e tanto più quando si accetta il concetto dell'uniformità di carattere dell'intuizionismo etico e di quello estetico, dev'essere la conclusione rispetto alla morale.

Se non che già in Kant appare abbastanza chiaramente l'inconciliabilità coi fatti di questa universalità della morale.

Tale inconciliabilità non poteva non risultare più acuta in un sistema, come quello kantiano, in cui vige l'arduo e raro principio che chi si determina al bene non agisce moralmente se vi si determina per la soddisfazione che ne prova, o per altri analoghi moventi sensibili, e se invece non vi si determina, staccandosi, quasi, con un intimo sforzo di astrazione, da tale soddisfazione e unicamente determinandosi per il motivo dell'obbedienza alla legge. « Se la determinazione della volontà (scrive Kant) avviene bensì conforme alla legge morale, ma solo mediante un sentimento di qualunque specie, che si deve presupporre perchè esso diventi un motivo sufficiente della volontà, se quindi l'azione non avviene per la *legge*, l'azione conterrà bensì la *legalità*, ma non la *moralità*... È pericoloso anche solo *accanto* alla legge morale far cooperare alcuni altri moventi... Ogni azione fondata su di essa (la necessità morale) si deve immaginare come un dovere, non come un modo di procedere che già ci piace o può diventarci piacevole » (1). Ed è chiaro che, posto tale sommo principio morale, questo sforzo mediante cui, non solo si deve fare il bene, ma si deve farlo chiudendo il cuore ad ogni movente piacevole — questo sforzo nel quale unicamente per Kant consiste la morale

---

(1) *Critica della ragion pratica*, P. I, L. I, Cap. III (traduzione CAPRA, Bari, Laterza, 1909). Di qui il famoso epigramma di Schiller :

« *Scrupolo di coscienza.* Io servo volentieri gli amici, ma sgraziatamente lo faccio con inclinazione, e quindi spesso mi angustio di non essere virtuoso.

« *Risoluzione.* Non v'è altro partito : tu devi cercar di sprezzarli e fare allora con avversione quel che t'impone il dovere ».

— debba essere tutt'altro che comune a tutti, tutt'altro che universale, e che insomma gl'individui morali nel senso kantiano non possano essere che di gran lunga i meno (1).

Di qui la nota pagina amara della *Fondazione,* in cui Kant dichiara che in nessuna buona azione o grande sacrificio si può essere certi, neppure di fronte a noi stessi, « che realmente non sia stato un segreto impulso d'amor proprio quello che, sotto al semplice miraggio dell'idea del dovere, fu la vera causa determinante della volontà ». E « io voglio (prosegue) concedere, per amore dell'umanità, che la maggior parte delle nostre azioni siano conformi al dovere; ma se ne esaminiamo da vicino il principio e il fine, noi ci urtiamo dappertutto col *caro Io,* che

---

(1) È interessante rilevare qui un'analogia tra Kant e i quietisti. Il pensiero della separazione dell'atto morale da ogni interesse e piacere tormentò fino allo spasimo lo spirito dei quietisti. E non poteva non presentarsi ad essi il concetto che la congiunzione, per quanto sepolta nei recessi più remoti dela coscienza, tra l'operare il bene e la felicità futura, costitutiva, nonostante ogni sforzo per divergere l' attenzione da quest'ultima, una contaminazione, sia pure involontaria, dell'atto morale con un'idea d'interesse. Ora, ogni idea di interesse dev'essere esclusa dall'atto morale; l'atto morale consiste anzi nel supremo disinteresse; e supremo disinteresse è affrontare il male supremo. Da ciò la logica e terribile conclusione che (secondo Fénelon formula il pensiero dei quietisiti su questo punto) « il faut aimer notre péché, quoique contraire à Dieu, à cause de son abjection qui purifie notre amour, et qui nous ôte toute prétention et tout mérite pour la récompense... Enfin, l'attrait ou l'inspiration de la grâce, exige des âmes, pour les rendre plus desintéressés sur la récompense eternelle, qu'elles violent la loi écrite » (*Explication des maximes des Saints,* art. XVIII). Vi è qualche sentore di questa estrema complicazione spirituale nella costante ed inquieta preoccupazione di Kant di staccare dall'atto che solo meriti il nome di morale ogni idea di piacere, ogni movente sensibile, e nel privare della qualifica di morale l'atto, pur materialmente buono, nel cui motivo ci sia una qualsiasi immistione di attrattiva e d'inclinazione.

sempre finisce col predominare, e sul quale, anzichè sullo stretto comando del dovere, che il più sovente esigerebbe l'abnegazione di noi stessi, si fonda l'impulso da cui esse azioni derivano. Non è precisamente necessario essere un nemico della virtù, basta essere un osservatore di sangue freddo che non confonda immediatamente con il bene stesso il più vivo desiderio di vedere il bene realizzato, perchè in certi momenti (soprattutto se si avanza negli anni e se si ha il giudizio da una parte maturato con l'esperienza, e per l'altra raffinato dall'osservazione) perchè, dico, si dubiti che qualche vera virtù si possa realmente incontrare nel mondo. Per preservarci adunque dalla caduta completa delle nostre idee sul dovere e per conservarci nell'animo un rispetto ben fondato della legge che lo prescrive, non c'è altro che la chiara convinzione, che, quand'anche non vi fossero mai state azioni derivate da tali sorgenti pure, quel che importa di sapere non è se questo o quell'atto ha avuto luogo, ma bensì questo, che la ragione comanda per sè stessa, e indipendentemente da ogni fatto dato, ciò che deve accadere, e che, in conseguenza, talune azioni di cui il mondo non ha forse ancora mai offerto sino ad oggi il minimo esempio, e la cui possibilità di esecuzione potrebb'essere messa fortemente in dubbio da quello stesso che fonda tutto sulla esperienza, sono per altro ordinate senza remissione alcuna dalla ragione » (1).

Se si pone questa pagina di fronte al principio fondamentale kantiano, che la ragion pratica, ossia la morale, esiste in tutti, che la sua voce si fa sentire in tutti, che quindi il suo comando è universale, e che perciò il carattere specifico del comando morale

---

(1) Parte II in principio (pag. 30 e 31 della traduzione VIDARI, Pavia, 1910).

è di poter diventare legge universale (« opera in modo » ecc.), si scorge come il kantismo si trovasse implicitamente sospinto verso questo paradosso: la ragione pratica, ossia la morale, è universale perchè è e si fa valere in tutti; ma, in realtà, essa è anzi in pochissimi, e forse in nessuno (1). È una cosa sola con la ragione, che è in tutti; ma viceversa questa ragione, pure comune a tutti, non presenta il carattere del bene morale che in rarissimi individui.

Come abbiamo già avvertito (2) l'abbaglio kantiano consistente nel fare la ragion pratica identica alla morale si spiega notando come i filosofi nelle loro indagini morali siano inclini a tener troppo spesso conto soltanto della loro piccola cerchia, trascurando di recarsi presente quella vastissima della gente comune, che ignora la loro, e in cui questa si sommerge e si perde (3). Essi trattando della morale, si mettono facilmente dallo stesso punto di vista degli antichi, secondo i quali (come ricorda il Fouillée) il tipo vero della supremazia pratica della ragione, attuantesi nella natura, ossia della saggezza, si ha considerando il filosofo che si dirige alla ragione degli altri filosofi, sicchè tutti insieme realizzano nelle loro

---

(1) Solo per un lettore disattento varrebbe la pena di ricordare che l'obbiezione: « Ma per Kant, come risulta dall'istessa sua pagina testè ricordata, l'universalità della morale non sta nel fatto che tutti operino bene, ma nel fatto che in *tutti* la ragione scorge ed addita il bene, che quindi la ragione universale, la ragione senz'altro, ordina come buone certe azioni, anche se nessuno le fa » — tale obbiezione è confutata da quanto diciamo nei Cap. IV, V e VI.

(2) Cap. V.

(3) « C'est le peuple qui compose le genre humain — scrive il Rousseau. *Emile* IV 3° — ce qui n'est pas peuple est si peu de chose que ce n'est pas la peine de les compter ».

azioni la stessa dialettica che nei loro discorsi (1). Così, i filosofi sono facilmente indotti, al pari di Kant, a concludere — pensando, nel dir ciò, alla ragion pratica *loro,* non a quella *dei più* — che la ragion pratica, come esistente in tutti, è una cosa sola con la morale e della legge morale è quindi la scaturigine. Ma da ciò sorge appunto un secondo paradosso di tale dottrina etica: se la ragion pratica, come esistente in tutti, è una cosa sola con la morale, allora la morale vera e sicura, non è quella dei grandi pensatori, dei grandi virtuosi, dei grandi santi, che costituiscono manifestazioni singolari ed eccezionalissime di ragion pratica, in molti casi dall'unanimità rimanente giudicate scarsamente partecipi della ragionevolezza collettiva; ma è la morale professata dalla maggioranza, dal volgo, dal « mondo », dal « secolo ». È quindi la forma inferiore della condotta della vita. E infine avrebbe ragione la morale sociologica nella sua espressione più cruda: morale è ciò che si fa in linea di fatto dai più.

Due, adunque, le contraddizioni, da questo punto di vista, dell'etica kantiana. La ragion pratica è tutta e unicamente morale, ed esiste in tutti; quindi la morale esiste, si fa valere ed opera in tutti. Ma poi (prima contraddizione) se questa morale è quella della ragione dei virtuosi e dei filosofi e non della ragione del volgo, allora essa anzi non esiste, non si fa valere, non opera che in pochissimi, non è carattere che di pochissime ragioni pratiche. Se poi (seconda contraddizione) la morale è data dal come la ragion pratica si fa valere nel suo aspetto veramente più universale, nel suo aspetto di comune ai molti, di « collettività di ragionevolezza », e infine di Io unico

---

(1) *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain,* Ch. I.

che si espande in un costume, allora tale morale, tale ragion pratica, non è più morale (non è più la morale concepita dal filosofo, pur nell'atto che egli afferma la morale identica alla ragion pratica e quindi universale al pari di questa), ma s'avvicina piuttosto all'immoralità.

È la dottrina del Croce (la cui grande importanza storica consiste appunto in questo fatto, il quale, a nostro avviso, costituisce, in primissima linea, « ciò che è vivo » in essa) è la dottrina del Croce, che ha avviato definitivamente l'idealismo etico a liberarsi da questa duplice contraddizione.

La contraddizione, infatti, aveva la sua radice nell'identità tra ragione pratica e morale. Finchè tale identità vigeva, perdurava necessariamente l'urto tra questi due fatti: che la ragion pratica è in tutti, ma non così la morale, a cui pure la ragione pratica viene identificata; che la morale, come tracciata dal pensatore e praticata dal virtuoso, sebbene se ne affermi l'essenziale carattere d'universalità, *non è* la ragion pratica, come esiste e si fa valere in tutti, cioè in quanto universale, nè, d'altra parte, la « morale » che è identica a questa ragion pratica universale o comune a tutti, ossia a questa « collettività di ragionevolezza » è veramente la morale, sicchè anzi spesso troviamo che alla ragion pratica universale, alla « collettività di ragionevolezza », la morale (cui pure si attribuisce l'identità con la ragion pratica, e quindi l'universalità di questa) sta di fronte come una forza ostile e una voce di condanna.

Se una sola fosse la ragione (e questa, come Kant voleva, necessariamente ed unicamente etica) allora la semplice presenza della ragione sarebbe la presenza della virtù, e l'assenza della virtù sarebbe assenza della ragione: si avrebbe, cioè, un'incarnazione dell'etica (= ragione) in tutti gli esseri ragionevoli:

però, logicamente, bisognerebbe qualificare di pazzo chi non è virtuoso. In sostanza, la coerenza della concezione etica kantiana avrebbe richiesto, per mantener fermo il principio che il comando della ragione *è solo* il comando della virtù, l'esclusione dal campo della ragione, e l'inclusione in quello della pazzia, di tutti coloro in cui il comando della virtù non si fa sentire, di tutti i non virtuosi. Tale la conclusione, necessaria e nello stesso tempo impossibile, che s'imponeva al kantismo: chi non è virtuoso è pazzo (1).

Ma la dottrina del Croce rompe l'identità tra ragion pratica e morale, e stabilisce che la prima ha, invece, due forme, l'etica e l'utilitaria, o, come noi preferiamo dire, che esistono due ragioni, la ragione morale, e quella dell'utile, del piacere, della « brama ». Allora ne risulta che la ragione è in tutti bensì, ma, poichè essa non è più una cosa sola con la morale, il suo esistere in tutti non vuol più dire, nè richiede, che in tutti esista la virtù, o almeno la voce della virtù. Non si è più, d'altronde, spinti all'altra conclusione che l' « universalità di ragionevolezza » sia la morale, che questa sia data dal come la ragion pratica universalmente si manifesta, dal costume, da « ciò che si fa », poichè tale universalità di ragione-

(1) Si dirà : appunto così, tanto vero che chi si abbandona al vizio si chiama un « pazzo morale ». Ma invece da questa espressione si ricava un nuovo argomento contro il kantismo. Il « pazzo morale » non è pazzo *sic et simpliciter*, non è privo di tutta la ragione pratica, così che può saper condursi assai logicamente ed abilmente in ogni specie di affari. È privo solo di una parte della ragion pratica, della parte etica. Precisamente, adunque, perchè lo si deve chiamare *pazzo* con la qualifica di *morale*, ne consegue che egli non può essere escluso dal campo della ragion pratica in generale, che quindi la mancanza dell'etica non è la mancanza della totalità di quella ragione, e che pertanto la ragion pratica non è, come Kant voleva, una cosa sola con la volontà morale.

volezza, una volta che la ragion pratica non è più una cosa sola con la morale, potrebbe essere qualche cosa di diverso dall'universalità della pura ragione etica. E il conflitto tra la morale da un lato e la collettività di ragion pratica (il «mondo», il «secolo») dall'altro, non apparisce più contradditorio e, sebbene esistente di fatto, logicamente impossibile, come un conflitto tra la ragione morale e ciò che di questa appunto deve rappresentare l'espressione universale, ma si spiegherebbe invece, come, nella sua essenza, un conflitto tra due ragioni diverse.

Sarebbe però cadere nell'errore opposto al kantismo affermare semplicemente che la collettività di ragionevolezza, il costume, «ciò che si fa», sia dato dalla universalità, anzichè della ragione etica, della mera ragione utilitaria. La verità è che ciò che è adeguato alla ragione come universale, non è, nè la ragione etica, nè la ragione utilitaria, nella loro genuina e originaria purezza, ma l'attività utilitaria, quale è stata in un certo momento semplicemente canalizzata e regolata entro certi confini dall'etica, ma quel tanto di attività morale, che, scaturito inizialmente dalla ragione etica, è finito per decadere al rango di mero utilitarismo. È, insomma, un'amalgama delle due, in cui nè l'una nè l'altra conserva più la propria integrità. Questo è ciò che corrisponde alla «universalità di ragionevolezza». Ma la ragione etica, nella sua vita e attività veramente pura, nel suo sviluppo indipendente e originale, nella sua azione dinamica e creatrice, esiste ed opera solo nei meno.

Perciò, se a questa concezione, che fa della ragione etica una dote e un retaggio di pochi, si opponesse l'osservazione che in realtà la maggior parte degli uomini tengono una condotta nelle sue linee generali onesta e virtuosa, vivono morigeratamente, da uomini laboriosi e osservanti del loro dovere e del buon co-

stume, da buoni cittadini, da buoni padri di famiglia, facile sarebbe la risposta.

Basterebbe contrapporre la pagina surricordata della *Fondazione* e richiamare con Kant che nell'immensa maggioranza dei casi « sotto al semplice miraggio dell'idea del dovere » c'è l'opera di « un segreto impulso di amor proprio », c'è il « caro Io », che è quello sul quale si fonda il motivo delle azioni materialmente buone. Basterebbe richiamare con Platone che la virtù consiste unicamente in quel supremo intùito intellettuale, in forza del quale l'anima sa volgersi al bene in sè e per sè, e apprenderlo come desiderabile (1) (o, secondo si potrebbe dire con altro linguaggio, nella cognizione di Dio e nella congiunzione con Dio), sicchè solo « in ciò sta anche il valore dell'uomo o la nullaggine e abbiettezza sua », e « la cognizione di ciò è sapienza e virtù vera, l'ignoranza è insipienza e cattiveria evidente », mentre « quanto alle altre abilità e sapienze, le sono, quando hanno luogo nei governi pubblici, triviali, quando nelle arti, servili » (2); che non è virtuoso colui il quale « negli altri negozi, ne' quali si fa buon nome passando per un giusto, con una certa saggia violenza che fa a sè medesimo, raffrena le altre malvagie passioni, non già persuadendole per il meglio, nè dominandole con la tranquilla ragione, ma per necessità e per paura, tremando per la sua sostanza » (3); e che la « temperanza scipita » di coloro che sono virtuosi per prudenze e rispetti umani e per interesse ben inteso, equivale ad « essere per licenziosità temperanti... poichè temendo di rimanere privi di altri piaceri e desiderosi di questi, si astengono da alcuni sopraffatti da altri. Quantunque il la-

(1) *La Rep.* L. VI e VII.
(2) *Teeteto*, Cap. XXV (trad. Bonghi).
(3) *La Rep.*, L. VIII, Cap. IX (trad. Ferrai).

sciarsi dominare da' piaceri si chiami appunto licenziosità; ma pure accade loro, dominati da' piaceri di dominarne altri... Che è simile a quello che si diceva or ora: essere a un certo modo divenuti temperanti per effetto di licenziosità » (1). Basterebbe richiamare col Malebranche che le azioni veramente virtuose, le azioni nelle quali si attua veramente la morale, sono soltanto quelle compiute per « amour de l'Ordre », mentre le altre, che sono solo materialmente virtuose, non costituiscono che « vanité ou jeu de machine ». Queste ultime azioni « tirent leur origine de la disposition du corps ; l'Esprit-Saint ne les forme point ». Sicchè vi sono degli uomini « qui s'imaginent suivre la vertu, quoi qu'ils ne suivent que le penchant naturel qu'ils ont à remplir certains devoirs; et... ce n'est nullement la Raison qui les conduit » (2). Basterebbe richiamare col Green che « an abstinence or temperance dictaded merely by fear of some painful result of indulgence we do not count a virtue » e che invece la vera virtù è quella per raggiungere la quale noi dobbiamo « pratically to forbid ourselves the pursuit of certain pleasures, or to reach a state in which the prohibition is unnecessary because inclination to them is neutralised by higher interests » (3).

---

(1) *Fedone*, Cap. XIII (trad. Bonghi).

(2) *Traité de Morale*, Parte I, Cap. II, § 1-7.

(3) *Prolegomena to Ethics*. Oxford, 1906, L. III, Cap. V, pag. 312. — Analogo concetto esprime l'Amendola quando scrive che se « i risultati esteriori che gli uomini apprezzano o desiderano per ragioni che sembrano etiche, ma sono soltanto estetiche o sociali, son dovuti a tendenze naturali, la cui estrinsecazione antecede il contrasto volitivo, non è il caso di parlare di moralità o immoralità »; che « il cosidetto bene può anche essere moralmente neutro, e lo è nella maggior parte dei casi, quando risponde a qualità naturali dell'individuo »; che « l'eticità sta nel contrasto fra la volontà e le passioni, e non oltrepassa di un sol palmo la zona di tale contrasto » (*La Volontà è il Bene*, Roma, 1911, pagina 35).

In tale forma soltanto si esplica l'attività veramente morale. Ora, molti, bensì, la maggioranza, se si vuole, compiono quel bene che risponde alla loro tendenza nautrale, che si opera automaticamente e senza contrasto di passioni. Ma quando la passione sorge ed infuria quanti sono quelli che la vincono? Gli uomini « onesti » hanno, conservano e soddisfano le loro piccole tollerate, legittime passioni, e la loro vita non ha in fondo per iscopo che questa soddisfazione; gli uomini « disonesti » hanno e soddisfano passioni abnormi, disapprovate, e vituperate. — Ma è altrettanto raro che i primi insorgano contro le loro consuete e consentite passioni, e le vincano e se ne liberino, quanto è raro dei secondi. Eppure in ciò solamente consisterebbe l'attività veramente morale. I più di coloro che sono proclamati onesti, virtuosi, morigerati, lo sono unicamente perchè hanno la fortuna di non avere passioni al di fuori di quelle ammesse e consuetudinarie e fuor della misura riconosciuta e concessa (« il *punch,* il sigaro, qualche altro sfogo »); sono tali adunque, non perchè in essi esista ed operi la ragione etica, ma solo in virtù dell'operare della ragione utilitaria.

Nei più, insomma, la vita spirituale è automatica e meccanica. Essi compiono passivamente ciò che loro suggerisce la ragione utilitaria o del piacere, quale è andata plasmandosi, rinserrandosi, canalizzandosi in un dato ambiente sociale, cioè con quelle limitazioni all'utile e al libito più sfrenati, che son diventate automatiche e quasi istintive. Si fa un certo bene e non si fa un certo male per un calcolo o per un istinto utilitario. Si attende diligentemente al proprio lavoro, si adempiono i propri còmpiti, si osservano i proprii doveri famigliari; ma, tutto ciò ha un andamento automatico e passivo, come di chi percorre, senza che ci sia più bisogno d'un atto di volontà

o di riflessione, la medesima strada per recarsi ogni giorno all'ufficio; e molto spesso, tutto ciò è considerato come un male necessario, a cui certo non ci si ribella, e con cui si è ormai da tempo definitivamente rassegnati a contare, press'a poco come col freddo dell'inverno e col caldo dell'estate: si adempiono i propri doveri quasi col senso con cui si fa fronte (e talvolta allegramente) ai periodi fastidiosi della stagione. In questa apparente « moralità », che è quella dell'immensa maggioranza, ogni vero spirito di moralità è assente. E forse esiste una spiritualità assai più viva che non nella coscienza di questi uomini «onesti» in quella d'alcuni viziosi o delinquenti (si pensi a certi tipi dei romanzi di Dostoiewski, di Tolstoi o di Gorki), nel lucido tremore con cui essi si abbandonano al vizio o al delitto come a un tragico Fato, o nello sforzo eroico per raggiungere la palingenesi, nei conflitti interiori, nell'aspirazione e nella lotta per la conversione: — in tutte queste agitazioni, che il «virtuoso» per calcolo, *routine*, od istinto utilitari, non conosce, e che rendono infinitamente più ricco, più profondo, talvolta più nobile del suo, l'animo di molti di quelli che sono marchiati dall'infamia d'una vita moralmente irregolare o delittuosa; più nobile, diciamo, perchè più dell'animo che opera materialmente il bene per passività e forza d'inerzia, vale quello che è ogni giorno atterrato e vinto dal male, ma che ogni giorno, anche certo della sconfitta, prostrato com'è, e pur perdendo sempre terreno, riprende la battaglia.

Ma quanti sono invece, degli uomini annoverati comunemente tra i virtuosi, i morigerati, gli onesti, coloro che immettano nell'esercizio dei proprî doveri un senso di elevata spiritualità; che scorgano l'osservanza di questi loro doveri in una luce ideale; che nell'adempimento d'un oscuro ed umile còmpito quo-

tidiano rechino il sentimento d'austera nobiltà e grandezza che viene dal sapere di trovarsi in contatto con la Sorgente universale del Bene o semplicemente di cooperare all'incremento delle energie buone del mondo; che nella diligente esecuzione del proprio lavoro ricerchino non « un po' di tabacco, un bicchiere di birra, una tazza di caffè, un pane ed un letto », ma « ciò che dà senso a una vita », vale a dire operino e soffrano « in obbedienza a qualche *ideale* interno » (1); che (per usare la frase con cui il Croce tratteggia appunto l'azione della ragione etica) sentano nell'obbedienza ad un dovere, forse meschino e monotono, la « coscienza di lavorare pel tutto? » (2). Quanti sono coloro che, invece di rimanere definitivamente canalizzati in quel tanto di bene e di male che l'ambiente e l'abito hanno preparato loro, e in cui essi si sono lasciati macchinalmente racchiudere una volta per sempre, riprendano in esame la propria vita, si propongano di foggiarla sopra un tipo progressivamente più alto, di lavorare a scolpire il proprio carattere in modo sempre più perfetto, di attendere a quell'incessante miglioramento di sè nel quale soltanto consiste l'attività morale? Quanti potrebbero dire, come Marco Aurelio, d'essere mai venuti in pensiero che i loro costumi hanno « bisogno di correzione e di coltura? » (3). Quanti, come Beniamino Franklin, formano « l'ardito e difficile proposito » di « passare la vita senza commettere alcun fallo, in nessun tempo », di padroneggiare per ciò « la naturale propensione, la società o l'uso », e quanti si

(1) Cfr. James, *Gli Ideali della Vita* (trad. Ferrari, Torino, Bocca, 1896, Parte I, Conferenza III e sopratutto pag. 89 e seg.).

(2) *La Filosofia della Pratica* (Bari, Laterza, 1909, pagina 311).

(3) *Ricordi*, I. 7.

curerebbero a tal uopo di tracciare come lui, una tabella delle virtù, segnando ogni giorno, in seguito ad un esame di coscienza, il numero dei falli in cui sono caduti, e sforzandosi di rendere questo numero ogni giorno minore? (1).

Eppure, soltanto in consimili attività consiste la azione della ragione etica. Questa, adunque, nei più non esiste affatto, e la maggior parte degli uomini della sua esistenza non ha mai sentore nè sospetto. In alcuni non vive in modo permanente e stabile: opera in questi qualche sprazzo, qualche impeto, qualche slancio della sua vita, e poi si ritira da essi per un certo tempo o per sempre. E, in conclusione, la ragione etica (ossia la realtà spirituale nel suo aspetto di attività veramente morale) vive ed agisce solo nei pochi (2).

Che solo i pochi siano veramente buoni e virtuosi, che l'enorme maggioranza in tutto ciò che fa non pensi, consapevolmente o no, se non a sè, e non obbedisca che al proprio egoismo, che questo sia il generale motore delle azioni umane, è, si dirà, una verità trita, di osservazione elementare e comune, che non v'è bisogno d'alcuna argomentazione per stabilire. Ma — a parte il fatto, che l'osservazione comune, se, da un punto di vista, viene agevolmente a tale conclusione, poi, da un altro punto di vista, quando cioè fissa la sua attenzione sul confronto tra la minoranza di co-

(1) *Vita,* Cap. VI.

(2) « Ogni grandezza, ogni saggezza è dei pochi — disse Goethe (ECKERMANN, *Colloqui,* trad. Donadoni, Bari, 1912, Vol. I, pag. 311). — Non c'è neppure da pensare che la ragione possa mai diventar popolare. Popolari possono divenire passioni e sentimenti; la ragione sarà sempre proprietà di pochi singoli uomini superiori ». E ciò è perfettamente esatto se per ragione s'intenda l'attività più elevata di essa, e quindi anche la ragione etica.

loro che commettono azioni irregolari, disoneste, turpi, delittuose, e la maggioranza di chi vive « onestamente », accede, come s'è visto, anche tosto alla conclusione contraria, vale a dire che i più sono buoni, virtuosi, onesti, e richiede quindi quella critica della moralità meccanica e dell'« onestà » consuetudinaria e quella dimostrazione che essa è una manifestazione della ragione utilitaria e non della ragione etica, che noi abbiamo accennata — a parte questo fatto, se la verità che la virtù è di pochi e dei molti l'egoismo è trita e comune, manca però la coscienza della portata filosofica di questa verità. Portata che consiste (come ci siamo sforzati di mettere in luce) in ciò che la dottrina di Kant, per la quale la morale o volontà buona è una cosa sola con la ragion pratica, e quindi esiste (almeno come semplice pensiero, come mera intenzione) in tutti al pari della ragione, sicchè il suo comando è universale — che tale dottrina (in cui si approda al concetto dell'universale etico, appunto traverso l'asserita esistenza in tutti della volontà morale resa una cosa sola con la ragione pratica) è insostenibile; che non è vero che « il bene etico » sia « il carattere proprio dell'*io* universale » (1); che è nel giusto Schopenhauer quando contro Kant sostiene che dalla ragion pratica universale parte non il comando morale, ma il comando egoistico; che, insomma, il comando morale, il bene etico, è non universale, nel senso proprio all'idealismo classico di esistente nella

---

(1) Prendiamo questa frase da un articolo di Vincenzo Cardarelli (*Marzocco*, 24 dicembre 1911) di critica alla nostra tesi, come noi, relativamente a Platone, l'avevamo esposta nel volume *Il Genio etico* (Bari, Laterza, 1912). — Articolo che è appunto, a nostro avviso, un esempio della mancanza di consapevolezza dell'intera portata filosofica della questione.

ragione comune a tutti, ma anzi, rispetto a questo significato, essenzialmente singolare (1).

II.

A questo punto la posizione che assumeva in etica l'idealismo classico ci risulta perfettamente invertita. I capisaldi dell'etica di quell'idealismo erano che la ragion pratica è una cosa sola con la volontà morale, che questa quindi esiste in tutti coloro in cui esiste la ragione, cioè è universale; che, perciò, nella collettività delle ragioni pratiche, nell'universalità di ragionevolezza, si realizza il carattere universale dell'etica; e che (conseguenza implicita) coloro che non sono attivati dalla ragione etica o volontà morale vanno esclusi dal campo della ragione, cioè qualificati di pazzi.

Ma, ecco che ora, anzitutto il fatto che esiste non una sola ragione, quella etica, ma altresì la ragione utilitaria, ci permise di concludere che il possesso

---

(1) Noi, insomma, aderiamo al concetto della morale come cosa essenzialmente aristocratica, proprio del pensiero greco antico; mentre Kant (e il cristianesimo) adottarono un concetto «popolaresco» di essa (Kant pretendendo, come si è detto, di dedurre da *ciò* che è nei pochi che questo *ciò* c'è anche in ogni altro). «C'a été (scrive il Léon, *La Philosophie de Fichte,* Parigi, 1902, pag. 467) un des traits essentiels de la revolution opéré dans les consciences par le Christianisme de substituer à la Morale de l'élite et du privilége qui était celle des Anciens, à la Morale des héros, suivant l'expression caractéristique d'un philosophe contemporain, la Morale de la foule et des humbles ou plus exactement la Morale de tous, la catholicité comme le dit si bien le mot. *Ce caractère, la Morale de Kant l'a en quelque sorte sistematisé*»; e ciò, come il Léon prosegue a dimostrare, precisamente mediante la formalità, ossia la *forma universale* del comando come criterio morale.

della ragione non vuol dire possesso dell'etica (nemmeno come semplice « voce della coscienza »), che l'etica non è universale al pari della ragione, e che, d'altra parte, chi non possiede la volontà morale non può essere escluso dall'universalità della ragione, dal momento che questa non è più una cosa sola con quella, bensì è anche utilitaria. Ma noi abbiamo per di più visto che coloro in cui la ragione etica non esiste e non opera nella sua peculiare ed originaria purezza sono i più. Da un lato, adunque, l'insieme delle ragioni pratiche, l'universalità di ragionevolezza, non traduce affatto in sè l'universale etico; e, d'altro lato, mentre la conseguenza implicita nella dottrina morale dell'idealismo classico era che chi non è attivato dalla ragione etica va escluso dal campo della ragione, ora ci appare invece che è, al contrario, colui nel quale la ragione etica esiste ed agisce, che resta escluso dall' area dell' universalità di ragione pratica o ragionevolezza collettiva.

Questo fatto, che — non già l'operare quel bene materiale che è in un dato momento storico ormai anche frutto dell'attività della ragione utilitaria — ma l'azione specifica e propria della ragione etica, esca dal campo della ragionevolezza e costituisca una « follia » è consacrato dal pensiero comune. Certo, non è una pazzia per il pensiero comune adempiere i doveri ordinari del proprio stato, vivere morigeratamente; ma non lo è unicamente perchè l'osservare i doveri, una volta costituiti, il rispettare il buon costume, una volta fissato, appartiene anche all'attività utilitaria. Ma tutto ciò che esorbita, non solo nel senso del male, ma anche nel senso del bene, dalla sfera d'azione di ciò che è oramai diventato interesse « ben inteso », come viene generalmente concepito e praticato, rappresenta per il pensiero comune una stranezza, un'anormalità, una pazzia, o qualche cosa di

assai affine (1). Non solo « sogliono essere chiamati insani quei che men sanno », ma insano è anche chi « soprasape », come dice Bruno, il quale giustamente rileva che « anzi insani sono chiamati quelli che non sanno secondo l'ordinario, o che tendono più basso per aver men senso, o che tendono più alto per aver più intelletto (2) ». E acutamente Bruno avverte inoltre (con parole che, se attentamente considerate, si vedranno confermare in tutte le sue parti la nostra tesi) che si « dice esser stolti e pazzi tutti quelli che hanno senso fuor ed estravagante dal senso universale degli altri uomini. Ma cotal estravaganza è di due maniere, secondo che si va estra o con ascender più alto, che tutti e la maggior parte sagliano o salir possano: e questi son gli inspirati de divino furore; o con descendere più basso, dove si trovano coloro che hanno difetto di senso e di raggione più che aver possano gli molti, gli più e gli ordinari (3) ». Così, se un uomo che vive nel mondo si proponesse di tenere, come Beniamino Franklin, la nota dei propri falli, e, con assidui esami di coscienza, di diminuirli costantemente; se risolvesse di abbandonare un vizio, per esempio quello di fumare, non con uno scopo igienico, ma con un fine esclusivamente spirituale, cioè di vincere la tirannia d'una passione e migliorare sè stesso; se, come il Santo del Fogazzaro, resistesse ad una provocazione sensuale e mortificasse l'eccitazione bruciandosi il braccio sulla candela; e se tutto questo venisse risaputo dal « mondo », dalla comu-

(1) « Pour être prudent, honnête, charitable aux yeux des hommes — scrive Malebranche — il faut quelquefois louer le vice, on presque toujours se taire, lorqu'on l'entend louer». Ed è perciò che « celui qui *passe pour fou* en suivant la Raison, l'aime véritablement ». (*Traité de Morale*, Parte I, Cap. II, § 6 e 1).

(2) *Er. Fur.*, I, IV.

(3) *Er. Fur.*, II, IV.

nità, dai suoi pari, dagli amici, dalla « collettività di ragionevolezza », questa giudicherebbe immediatamente tali fatti come un'eccentricità, una singolarità, una stramberia degna di riso, e l'uomo come uno che non partecipa del tutto alla ragione normale. Ed è appunto perchè noi sappiamo che tale è il giudizio della « collettività di ragionevolezza », perchè sappiamo che essa considera questi atti di virtù come affini alla pazzia, che, quando li compiamo, non abbiamo generalmente il coraggio di farlo sapere, e che abbiamo pudore delle nostre migliori virtù (1).

Questo giudizio di anormalità che la collettività di ragion pratica pronuncia verso gli atti dettati dalla ragione etica, si accentua tanto più quanto più la virtù è elevata. È notevole il fatto che anche Gesù sia andato incontro a tale giudizio da parte dell'universalità di ragionevolezza a lui contemporanea: « Or i suoi, avendo saputo tali cose, andarono per pigliarlo, perchè dicevano: è fuor di senno » (2). E niuno più vigorosamente del grande apostolo Paolo ha posto in luce questa verità, che la ragionevolezza collettiva giudica pazzia la virtù — nonchè il contrasto con questo giudizio di quello della ragione etica per la quale invece è la ragionevolezza collettiva comune che rappresenta una pazzia. « La predicazione della

---

(1) La ragione — scrive il Gioberti — non ha motivi sufficienti per mettere in sodo rispetto all'universalità degli uomini molti precetti... Perciò la morale del mondo nonchè approvarli, li condanna, ne deride, vilipende e detesta gli osservatori, e introduce precetti e massime affatto contrarie, santificando l' orgoglio, chiamando viltà il perdono delle ingiurie, permettendo, anzi comandando il duello, che è quanto dire un'azione che racchiude in una la reità dell'omicidio e del suicidio, mettendo in ridicolo la santimonia perfetta del costume, e reputando talvolta la dissolutezza, non che lecita, ma quasi obbligatoria ». (*Nuova Protologia*, ed. Gentile, Bari, Laterza, 1912, Vol. I, pag. 130-131).

(2) *Marco,* III, 21.

croce è una pazzia per quelli che son sulla via della perdizione... Iddio non ha egli mostrato che la sapienza di questo mondo è pazzia?... È piaciuto a Dio di salvare i credenti, mediante la pazzia della predicazione... La pazzia di Dio è più savia degli uomini... Iddio ha scelto le cose pazze del mondo per confondere i savi... L'uomo naturale non riceve le cose dello Spirito di Dio perchè, per lui, sono una pazzia; e non le può capire, perchè è spiritualmente che vanno giudicate... Se qualcuno di voi s'immagina d'esser savio a mo' di questo secolo, diventi pazzo per diventar savio; perchè la sapienza di questo mondo è pazzia agli occhi di Dio » (1).

Infatti, se, da un lato, mentre per l'idealismo classico la morale consiste nell'universalità di ragionevolezza, ora ci risulta invece che essa è da questa esclusa dalla propria area; dall'altro lato, mentre per quell'idealismo la collettività delle ragioni pratiche è ciò in cui vive e si esprime la morale, ora ci appare al contrario che quella collettività di ragionevolezza è per la morale appunto « la sapienza del mondo che è pazzia agli occhi di Dio », qualche cosa che s'avvicina piuttosto all'immoralità.

È appunto l'urto, la contraddizione, la negazione

---

(1) I, *Cor*,, I, 18 e seg.; II, 14; III, 18, 19. — Un bel commento circa questo contrasto tra la collettività di ragion pratica e la ragione etica, e circa il carattere di non-ragione che assume quest'ultima per la prima si può trovare nelle seguenti parole dell'Ollé-Laprune : « Jésus Christ, l'Homme-Dieu, est mort sur la croix. A cette divine folie répondent les folies des Saints. Il faut, en toute vie, un peu de cette folie. Dans l'ordre moral tout seul, il y a déjà des choses que la raison vulgaire ne comprend pas, qui lui semblent folies. Tâchons de monter assez haut pour comprendre ce qui passe les sens, puis ce qui passe la raison vulgaire, enfin ce qui passe toute raison, même la raison même, la raison humaine étant toujours courte par quelque endroit » (*Le Prix de la vie* cit. pag. 410).

reciproca della collettività di ragionevolezza e della ragione etica quello che è dominante nel pensiero del Pascal e che spiega alcuni dei suoi più celebri, e in apparenza violentemente paradossali, aforismi. Quando egli parla di « voir d'une vue » (1), cioè per intuizione anzichè mediante il ragionamento discorsivo e comune, quando oppone a questo, cioè alla « raison » all' « esprit » il sentimento, ossia appunto l'intuizione, egli viene, in sostanza, precisamente ad opporre l'una all'altra quelle che noi chiamiamo la collettività di ragionevolezza e la ragione etica, e nell'istesso tempo a stabilire il carattere « intuizionistico », affine al genio, di quest'ultima. Così si spiegano le note sentenze di Pascal : « La vraie morale se moque de la morale : c'est-à-dire que la morale du jugement (la ragione etica) se moque de la morale de l'esprit (la ragionevolezza comune) » (2). Le coeur (ragione etica) a ses raisons que la raison (ragionevolezza comune) ne connaît point » (3). Così si spiega il famoso : « Cela vous fera croire et vous abêtira » (4) con cui si allude alla necessità di abbandonare quella che in linguaggio di S. Paolo si potrebbe chiamare « la ragione o sapienza del mondo », e di « s'abétir » per questa, onde rendersi suscettibili d'una forma superiore di ragione. E per tutto ciò appunto è costante in Pascal il rilievo del carattere di « follia » che ha questa ragione rispetto alla prima (5).

---

(1) *Pensée,* Sec. 1ª, 3 ; et Brunschvicg.
(2) Id. Sec. I, 4.
(3) Id. IV, 277.
(4) Id. Sec. III, 233.
(5) « L'extréme esprit est accusé de folie, comme l' extrême défaut. Rien que la médiocrité n' est bon. C' est la pluralité qui a établi cela, et qui mord quiconque s' en échappe par quelque bout que ce soit » (Id. Sec. IV, 378). « Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison.

Bisogna qui però insistere nell'osservare che il giudizio della ragione etica sulla collettività di ragionevolezza non è vero in senso assoluto (più che non lo sia il giudizio con cui questa esclude quella dal campo della ragione). La ragionevolezza collettiva, il costume, il diritto, « ciò che si fa », sono inizialmente il prodotto delle barriere e dei limiti in cui la ragione etica, per impulso che parte da essa, racchiude un precedente più sfrenato modo di manifestarsi e di agire della ragione utilitaria. Il costume, il diritto, « ciò che si fa », non sono adunque in senso assoluto il prodotto della ragione amorale, ma inizialmente l'opera della ragione etica diretta semplicemente, anzichè a sviluppare la sua attività originalmente costruttiva e creatrice, a limitare e regolare un certo più sconfinante corso dell'attività utilitaria (1). Sono, come dice il Rosmini del diritto, una « relazione di ciò che è eudemonologico con ciò che è morale » (2). Il costume, adunque, la collettività di ragionevolezza non è, in senso assoluto, il male e neppure l'amoralità. E ci può anche qui giovare il concetto di san Paolo che non è per « via delle opere della legge » (il costume, la ragionevolezza universale, « ciò che si fa »; e anche *la legge* nel senso nostro) che si manifesta l'attività specificatamente morale, bensì mediante « la fede », ossia una certa disposizione

---

Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes » (Id. Sec. VII, 445). « Qui ne voudrait suivre que la raison (qui intesa come ragione superiore, ragione etica), serait un fou au jugement de la plus grande partie du monde. Il faut, parce qu'il leur a plu, travailler tout le jour pour des biens reconnus pour imaginaires, ecc.» (Id. Sec. II, 82).

(1) V., per un più ampio svolgimento, quanto abbiamo scritto in *Il Fondamento filosofico del Diritto* (Piacenza 1912, specie Cap. V e VI).

(2) *Filosofia del Diritto* (Napoli, 1856, Vol. I, pag. 15-16 e 102).

interiore; ma non per questo la legge è « contraria alle promesse di Dio », è male, è immoralità, e nemmeno mera amoralità (tesi del Croce); essa invece « è stata aggiunta a causa delle trasgressioni », è fatta « non per il giusto, ma per quelli che la ripudiano e vi si ribellano, per gli empi e i peccatori, per gli scellerati e i profani, per i parricidi e i matricidi, per gli omicidi, ecc. » (1): vale a dire è la diga che la ragione etica innalza contro un eccessivo trasmodare della ragione dell'utile, del piacere, della « brama », ossia della forma utilitaria. Il costume, e con esso il diritto, una volta stabilito, può apparire come meccanismo, ossia come utilitarismo. Ma che un certo *buon* costume sia diventato utilitario, che si formi l'interesse a fare un certo *bene*, che si istituisca il comando di non compiere certe azioni o di farne cert'altre solo con certi limiti e forme (diritto) — questo non può essere che il risultato dell'azione precedente e iniziale della ragione etica.

Se non che la collettività di ragionevolezza o il costume, per quel tanto che esso è un prodotto della ragione etica, è l'espressione delle esigenze e degli imperativi di questa, più fondamentali bensì, ma nell'istesso tempo più elementari e più bassi. In quanto consta di morale, è la parte meccanica, statica, quiescente di questa; e, d'altro lato, ammette in sè numerosi elementi di immoralità. L'universalità di ragionevolezza grava quindi, appunto come un peso morto, sull'attività dinamica e creatrice della ragione etica, la quale perciò finisce per ravvisarla come corruttrice e immorale, come ciò che i pensatori religiosi (inglobando nella parola appunto il concetto della universalità e la condanna della morale che ne sorge)

---

(1) *Gal.* III; *Rom.* III, 28-31; I *Tim.* 1, 9.

chiamano il « mondo », o il « secolo » (1). — E questo essere nell'istesso tempo morale e immorale di ciò che è condotta comune, costume, consueto operare della *civitas*, diritto, questa necessità di riconoscere nell'istesso tempo il carattere morale di ciò, e, insieme, di moralmente trascendere tutto questo, è stato dal Fichte significato con alcune espressioni profonde. « L'uomo (egli scrive) si separa dai suoi concittadini allo scopo di elevarsi con assoluta libertà alla moralità; ma per essere capace di ciò egli diviene un cittadino » (2). E altrove, dopo aver avvertito che colui il quale non si trova ancora nella stadio della vera e attiva moralità « prende le sue massime soltanto dal costume comune, o da ciò che gli appare come più comune costume, e giudica di ciò che *deve* essere fatto da ciò che è *effettivamente fatto* » (3), egli rileva che la ragione ne sta in questo che « è soltanto mediante l'*educazione* nel più largo senso della parola, cioè mediante l'influenza generale della società su di noi, che noi siamo dapprima coltivati nell'uso della nostra libertà; e noi rimaniamo sempre allo stadio della cultura che abbiamo così ricevuta, a meno che, mediante un atto libero, non ci leviamo sopra di essa » (4).

---

(1) Cfr. *Il fondamento filosofico del Diritto* cit., pagine 110-111.

(2) *Grudlage des Naturrechts* ecc., P. II, L. I, § II, D.

(3) Ma si badi bene però che il dilemma (il quale costituisce una nuova forma di confutazione dell'osservazione del Pagano di cui a pag. 167 n. 2) è, come risulta da tutto questo volume, sempre il seguente: o per *universalità etica* si intende, non ciò che tutti fanno, ma ciò che *deve farsi* da tutti, e allora non c'è più l'universalità (nel senso di esistenza in tutti) perchè la convinzione circa quale sia la condotta universalizzabile, ossia da *seguirsi da tutti*, è diversa da individuo a individuo; — o per *universalità etica* si intende ciò che *tutti fanno*, e allora c'è bensì la universalità, ma non c'è più l'etica.

(4) *System der Sittenlehre*, P. II, L. III. C. II.

Epperò la collettività di ragion pratica, la quale da principio ci appariva come l'estrinsecazione e la vita dell'universale etico, come l'atmosfera generale di moralità, che, da un lato, solo le emanazioni etiche (per così dire) di tutti gli individui potevano creare, dall'altro era quella in cui l'individuo morale doveva bagnare e da cui doveva attingere, termina con l'apparire l'estrinsecazione dell'universale immorale, l'aria viziata che non bisogna respirare, ciò da cui, per attuare l'attività morale, bisogna allontanarsi o che bisogna aborrire e combattere. « Perchè la mente aspira al splendor divino, fugge il consorzio della turba; si ritira dalla commune opinione: non solo, dico, e tanto s'allontana dalla multitudine di suggetti, quanto dalla communità de studii, opinioni e sentenze; atteso che per contraer vizii e ignoranze tanto è maggior periglio, quanto è maggior il popolo, a cui s'aggionge... Se aspira al splendor alto, ritiresi, quanto può, all'unità, contraasi, quanto è possibile, in sè stesso, di sorte che non sia simile a molti perchè son molti. — Certo, nessuno ama veramente il vero e buono che non sia iracondo contra la moltitudine » (1). Tale finisce per risultare quell' Io universale che da principio appare la vita universale della morale (2).

III.

La morale, adunque, che l'idealismo classico ci mostra dapprima quale la cerchia universale delle varie ragioni pratiche, ossia quale collettività di ra-

(1) Bruno, *Er. Fur.*, Parte II, dial. I e IV.

(2) Concetto che anche il Malebranche esprime a suo modo dicendo: « Si les hommes étaient fort éclairés, l'approbation universelle serait une raison; mais c'est tout le contraire » (*Rech. de la Ver.*, Pref.).

gionevolezza, e quindi quale esistente essenzialmente in tutti, ci risulta ora essere un'attività posseduta da pochi, un fatto, non universale, ma singolare, che dalla collettività di ragionevolezza si distacca nettamente, contro la quale assai spesso e per buona parte sta di fronte come contro a un nemico, e che la ragionevolezza collettiva, dal canto suo, considera come qualche cosa che sta al di fuori della sua area.

D'altra parte la precedente indagine (1) ci mostrò che la morale è un certo modo di apprensione del mondo, un certo intúito intellettuale del sommo Bene come desiderabile e « da farsi »; in una parola, una certa forma di conoscenza e di ragione: — e ciò, sia che si consideri come primitivo e fondamentale l'intelletto o la conoscenza, sia che si consideri tale la volontà; poichè, nel primo caso, è la conoscenza che determina in noi la volontà; nel secondo caso è la volontà che a noi appare e si rivela soltanto sotto la forma d'una certa conoscenza.

Ciò posto, l'affinità della virtù col genio risulta evidente. L'una e l'altro sono forme di ragione, non già universali, ma singolari e possedute da pochi, che rappresentano un'anormalità rispetto alla ragione dei più, all'universalità di ragionevolezza, e sono da questa considerate come un'eccentricità, come qualche cosa che esce dalla cerchia di essa comunità di ragione, come un dinamismo logico che questa non comprende, e quindi come una ragione *altra* da essa, come una pazzia. Sono, l'una e l'altro, forme di ragione, forme fondamentali della costituzione mentale, che, adunque, essenzialmente, non si possono acquistare, o, per usare il linguaggio platonico, non possono essere insegnate, e che sortiamo per dono

(1) Cap. VI.

di natura o di Dio. Sono, rispetto alla ragionevolezza universale, non-ragioni; eppure, nello stesso tempo, forme superiori di ragione. — Anzichè, adunque, come collettività di ragionevolezza (alla guisa dell'idealismo classico) è come genio etico che dobbiamo concepire quel fatto di conoscenza, e di conoscenza singolare, che è la virtù.

Il pensiero di Platone sanziona luminosamente, a nostro avviso, questo modo di vedere (1). Perchè per lui la virtù è conoscenza, o, come va più esattamente detto, una certa conoscenza: quella che consiste nel saper affissarsi nell'Uno, e quindi nel saper scorgere, con un profondo intùito di tutta la propria anima, il Bene in sè; quella conoscenza, adunque, che è data dalla potenza ed altezza del pensiero, dalla nobiltà della tempra intellettuale, dalla profonda capacità dello spirito, e a cui Platone attribuisce il nome di filosofia, perchè è solo mediante questa che si compie l'« adduzione dell'anima », l'« ascensione sua da questo giorno come caliginoso alla vera luce dell'essere » (2). In tal modo Platone identifica i virtuosi (quelli che sono veramente tali, e non coloro che sono « per licenziosità temperanti » o che « raffrenano le malvage passioni per necessità e per paura, tremando per la loro sostanza »), li identifica, diciamo, ai filosofi; ma da tale identificazione viene per conseguenza (ciò che Platone, del resto, in più

---

(1) « In Platone ed Aristotele (conferma il Trendelenburg, *Dir. Nat. sulla base dell'Etica*, Napoli, 1873, pag. 39) il principio umano viene concentrato nello Stato, e si realizza soltanto in un piccolo numero di privilegiati ». Così pure il Bosanquet: « Virtue or excellence, to the Greek moralist, suggested doing something better than the average, or being in some way specially gifted, and it is still apt to indicate the desire to be something exceptional » (*The Philosophical Theory of the State*, Londra 1910, pag. 268).

(2) *La Rep.* Libro VII, Cap. VI (trad. Ferrai).

forme proclama) che virtuosi possono essere solamente i meno, che la virtù è una dote aristocratica, un retaggio di pochi bennati, perchè nature capaci « da addivenire filosofo veramente, di rado e poche soltanto si dànno nel mondo » (1), perchè « filosofa è impossibile che sia la moltitudine » (2); dote e retaggio a cui invece non possono partecipare ed aspirare nè « una vile e illiberale natura » (3), nè coloro « i quali come il corpo han contraffatto, così hanno l'anima affranta e per le vili arti che hanno esercitato accasciata » (4), nè, insomma, la moltitudine, la gente dedita ai guadagni, gli artieri, i contadini, i mercenari, i quali tutti, nel rapporto che Platone istituisce tra le qualità dello Stato e quelle dell'animo individuale, rappresentano precisamente ciò che in questo sono le passioni, le cupidigie, i vizi (5).

E da ciò scaturisce la confluenza e l'accordo delle due correnti del pensiero platonico riguardo alla virtù, quella, che parte dal *Protagora* e si svolge attraverso il *Gorgia*, la *Repubblica* e le *Leggi*, secondo cui la virtù è conoscenza, e quella, sviluppata nel *Menone*,

---

(1) *Idem.*, Libro VI, Cap. VI.
(2) *Idem.*, Libro VI, Cap. VIII.
(3) *Idem.*, Libro VI, Cap. II.
(4) *Idem.*, Libro VI, Cap. IX.
(5) *Idem*, Libro IV, Cap. VIII e seg. — Così per Bruno « sciogliersi dall'ignobile numero » vuol dire uscire « fuor de l'antro platonico », rimoversi « dalla condizione della sciocca ed ignobilissima moltitudine; essendo che quei che profittano in questa contemplazione, non possano essere molti e numerosi » (*Er. Fur.*, p. I, dial. III). — Del pari per Dante « dell'abito di questa luce discretiva massimamente le popolari persone sono orbate; perocchè occupate dal principio della loro vita ad alcuno mestiere, drizzano sì l'animo loro a quello, per forza della necessità, che ad altro non intendono. E perocchè l'abito di virtude, sì morale come intellettuale, subitamente aver non si può, ma conviene che per usanza s'acquisti, ed elleno la loro usanza pongono in alcuna arte, e a discernere l'altre cose non curano, impossibile è a loro discrezione avere » (*Il Conv.*, I, XI).

secondo cui « la virtù non è naturalmente, nè s'insegna; e qual uomo l'ha egli l'ha per divino fato, senza conoscimento » (1); concezione, quest'ultima, confermata dal fatto che nelle contingenze più importanti della vita Socrate si lasciava guidare da una voce interiore non spiegabile, da un intùito immediato non traducibile in termini di ragionamento discorsivo, quello che egli chiamava il suo demone (2). Infatti, se quella conoscenza che è la virtù è altezza di capacità intellettuale, forza di comprensione, per cui afferriamo, contempliamo, apprendiamo intimamente, con piena chiarezza ed ardore di visione, ciò che è il Bene in sè; se nella sua essenza costitutiva è quella potenza mentale per cui sappiamo sollevarci « alla vera luce dell'essere »; è evidente che essa non può venir posseduta che dai « ben naturati » (3) e che

(1) Cap. XL-XLII (trad. Acri).

(2) *Teeteto*, Cap. VI; *Eutidemo*, Cap. II; *Eutifrone*, Cap. II; *Alcibiade Maggiore*, Cap. II; *Repubblica*, L. VI, Cap. X; *Apologia*, Cap. XIX, XXII, XXVIII, XXXI. — Il concetto d'eteronomia inchiuso in questa convinzione di Socrate è messo in luce da Gioberti, il quale, ravvicinando il demone socratico agli oracoli — in cui egli scorge la storia dell'imperativo categorico — scrive: « Io tengo per fermo che egli (Socrate) desse fede alla presenza d'un imperativo straordinario, proveniente dall'azione *estrinseca* d'uno spirito » (*Del Buono*, Brusselle, 1843, pag. 220).

(3) Interamente falsa è l'affermazione del Cardarelli (*art. cit.*) che « il privilegio platonico della virtù non è di natura, è privilegio di società ». Tutto il pensiero etico platonico è invece anzitutto incardinato sulla ricerca del « com'abbia da essere di *necessità naturato* chi sia per riuscire onest'uomo». (*Rep.* L. VI, Cap. V), sulla ricerca della « natura fatta a posta » per la custodia dello Stato (L. II, Cap. XV) cioè, secondo Platone, per la virtù; e persino sull'intervento della scienza medica, perchè stabilisca, quasi come dovrebbe far oggi la criminologia, chi è « ben naturato » e chi no (L. III, Cap. XVI). Esso mira a scernere coloro che posseggano la innata attitudine a volgersi con tutta l'anima verso il bene in sè, al modo descritto nel libro VI della *Repubblica*, a costoro soltanto riservando la complessa educazione morale delineata da Platone, che serve solo a sviluppare una dote

chi l'ha l'ha solo « per divino fato, senza conoscimento », per intúito, cioè, originariamente inconsapevole e non consciamente acquisito e acquisibile, quasi vorremmo dire per istinto del bene (1).

Ma questo stesso è per Platone il modo con cui taluno può possedere il genio. Poichè, quando parla nell'*Jone* del genio poetico, egli, usando l'identico linguaggio che nel *Menone* usa relativamente alla virtù, conclude che dei poeti ognuno eccelle in una specie particolare di poesia, ditirambi o ballate, canti epici o giambi, non per arte, perchè in questo caso

---

già posseduta, precisamente come si dà un'educazione musicale solamente a coloro che per la musica abbiano una attitudine connaturata. L'affermazione surriferita che le caste platoniche siano un prodotto della società e non della natura è così flagrantemente contraria al pensiero di Platone che, inoltre, non solo questi pensa che la virtù si perpetui trasmettendosi e intensificandosi mediante provvedimenti diretti al miglioramento e alla selezione della razza, come si fa per gli uccelli e pei cani — il paragone è di Platone, v. L. V. Cap. VIII e IX — ma, per di più, si tratta tanto poco di caste meramente sociali, che Platone stabilisce l'obbligo «se mai da' custodi nascesse qualche triste rampollo, relegarlo tra gli altri, e se invece da altri un dabbene, tra i custodi innalzarlo» (L. IV, Cap. III).

(1) Che la virtù sia una dote originaria, e quindi che non si possa acquisire mediante l'insegnamento, non significa che sia inutile impartire una educazione morale. — Platone stesso ne traccia un piano assai complesso. La verità è che — secondo accennammo nella nota precedente — ogni attitudine deve essere educata per poter radicarsi, svilupparsi e fruttificare, e nello stesso tempo l'educazione relativa profitta solo a quelli che posseggono l'attitudine. Così avviene dell'istruzione professionale che richiedono le varie arti, la quale è indispensabile a colui che possiede già l'attitudine artistica, perchè egli esplichi la sua virtualità e divenga concretamente artista, ma nell'istesso tempo non procura la attitudine artistica a chi non l'ha. Ma, per ciò appunto, per quanto riguarda la morale — come, del resto, per quanto riguarda ogni arte e ogni scienza — giova disseminare il più largamente possibile l'educazione, affinchè, pur restando in buona parte inutile, serva, per un'altra parte, a coloro che posseggono già l'attitudine virtuosa, e si sia per quanto è possibile certi che nessuno di costoro ne rimanga privo.

riuscirebbe altrettanto bene anche in tutte le altre specie, ma « per virtù celestiale », sicchè è « per divino fato » che Jone sovrasta a tutti gli altri rapsodi nel comprendere e gustare solamente Omero; « virtù celestiale » e « divino fato » che nella seconda orazione di Socrate nel *Fedro* divengono relativamente alla poesia quella « specie di mania e di invasamento » (1) che proviene dalle Muse. E se l'opera dell'Iddio nel genio poetico si effettua « togliendo la mente » a quegli che dal Dio vien posseduto, rendendo « la mente pellegrina da lui » (2), noi dobbiamo ricordare che questo fatto è perfettamente conforme a quanto abbiamo visto avvenire per la virtù: null'altro significa, cioè, se non la presenza e l'azione di una ragione *altra* dalla ragionevolezza collettiva, *altra*, quale abbiamo mostrato essere anche la ragione etica, e quale è, con questa e con la poesia, ogni manifestazione del genio, compresa la speculazione filosofica, cui le serve tracie che vedono Talete cadere nel pozzo, ossia la collettività di ragionevolezza, scorgono come degna di riso, perchè è per esse una non-ragione; sicchè Socrate stesso dice nel *Fedro* del filosofo « che lui, dimessi gli umani studi, intento alle divine cose, lui beffa il vulgo come *un fuori di sè* non s'avvedendo ch'egli *occupato* è da Dio » (3). Si tratta adunque sempre in ognuna delle

(1) Trad. Acri.
(2) *Jone* (trad. Acri).
(3) Cap. I (trad. Acri). — Ed è appunto perchè la virtù è della stessa natura di quelli che Platone chiama i « furori » — quali la poesia e l'amore — che il carattere di eteronomia propria della virtù — il carattere cioè di impossessarsi dal di fuori dell'*io* umano — è il carattere che posseggono anche gli altri « furori ». Tale eteronomia è spesso avvertita dai poeti con tanta vivezza da giungere ad un'espressione di odio per quella forza che dal di fuori, senza, anzi talvolta contro, la loro più chiara volontà, di loro si impadronisce. — Così, per quanto riguarda l'amore, una siffatta

sfere di queste attività spirituali, poetica, etica, o filosofica, dell'opera d'una ragione *altra* dall'universalità di ragionevolezza, di quella ragione che, per usare le parole di San Paolo, è pazzia per l'uomo naturale, sicchè costui, che è « savio a mo' di questo secolo » deve diventar « pazzo per diventar savio ». E tale concetto Platone conferma quasi con le stesse parole di San Paolo, e proprio riguardo alla virtù, quando, nell'*Ippia Maggiore*, Socrate opponendo alla sapienza di Ippia, consistente, secondo il vanto di costui, nel guadagnare molti danari, quella di Anassagora, il quale « essendogli stati molti beni lasciati » per amor del sapere « li trascurò per guisa di andare in rovina », dice: « Tanto era *insensato* » (a giudizio della sapienza del mondo, che è pazzia agli occhi di Dio) « per essere *saggio* » (secondo le cose

---

espressione, vivamente significativa di eteronomia, ha dato Baudelaire nella odicina *Le Vampire* in *Les Fleurs du Mal*:

Toi qui, comme un coup de couteau
Dans mon coeur plaintif est entrée;
Toi qui, forte comme un troupeau
De demons, vins, folle et paréé,

De mon esprit humilié
Faire ton lit et ton domaine, ecc.

E per quanto riguarda la poesia, questa significazione di eteronomia, per cui il poeta sente la sua arte come un « altro da sè » che lo padroneggia e lo trascina, anzi come una forza tirannica che gli strappa parole di imprecazione, possiamo rintracciarla in alcune strofe dell'ode *Al Verso* di Vittorio Betteloni (*Nuovi Versi*, Bologna, 1880):

O verso piccioletto
Aspide maledetto,
Lo sai ch'io ti detesto
Perfido serpentello,
Che come tarlo infesto
Mi trapani il cervello?

Io ti detesto e t'amo...
Tu a un tempo il mio martirio
E la mia gioia sei.

dello Spirito di Dio, che sono pazzia per l'uomo naturale) (1).

---

(1) Cap. III (trad. Ferrai). — Non è quindi accettabile la critica che il Cardarelli ci muove (*art. cit.*) opponendoci « l'assioma » che il carattere dell'arte è dionisiaco, quello della filosofia e della virtù apollineo. Anzitutto questo « assioma » è un'opinione individuale del Nietzsche (*Le Origini della Tragedia*) che non basta affacciare in una discussione perchè faccia stato e legge. Lo smentisce, per es., il passo del *Fedro,* citato sopra, secondo il quale anche il filosofo è per Platone « un fuori di sè » un « occupato da Dio ». — Inoltre, per la nostra tesi, la distinzione non ha che vedere. Noi parliamo di genio etico, e per mostrare che in Platone si trova la conferma del concetto contenuto in tale espressione, esaminiamo il rapporto dell'idea platonica della virtù con quella forma di genio di cui egli ha trattato, cioè la poesia. Ma noi ravviciniamo la virtù al genio in generale. E non v'è forse un *genio,* non dionisiaco, ma apollineo, e che pure è indubitatamente *genio:* appunto il *genio* filosofico e scientifico, il genio di Kant o di Galileo? Inoltre, i due caratteri non stanno separati. Da un lato, occorre per l'arte il lucido e consapevole raziocinio, dall'altro la scienza e la speculazione sono in gran parte un vero *raptus.* — E anche la virtù è per buona parte rapimento ed ebbrezza, come ognuno avverte in sè. Un premio della vitrù — dice il Ficino commentando appunto Platone — è questo, « perpetuam inquam ebrietatem » per cui « animus supra se positus morborum mortalium obliviscitur, suspiciensque divina quasi primo illorum splendore caligat sive potius saporem gustans novo quodam calore e priori habitu permutatur » (*In II De. Rep. Epitone*). — Quante volte la lotta contro una passione, la vittoria sopra una nostra tentazione, un atto d'abnegazione che compiamo, non ci dà appunto un senso di *ebrietas* coi precisi particolari descritti dal Ficino!

In ogni modo, ciò in cui noi facciamo consistere il carattere comune così del genio artistico, come della virtù — e, parimenti, del genio scientifico e filosofico — è il fatto che l'individuo è, in tutte queste attività, posseduto, « occupato » da un'energia che lo trascende in quanto individuo, dallo « Iddio ». — Che ciò sia vero anche della filosofia (attitudine apollinea) al pari che della poesia (commozione dionisiaca) lo si può apprendere da queste righe di quell'insigne e modesto pensatore che è Sebastiano Maturi: « *La Filosofia di Dio.* Non confondiamo il sapere filosofico col filosofo. — Il filosofo vive nella verità e della verità filosofica, e certamente, in quanto e per quanto è filosofo, è parte del sapere filosofico; ma ciò non vuol dire che il filosofo ponga al mondo il sapere filosofico, perchè anzi è soltanto il sapere

Tra i pensatori del periodo dell'idealismo classico moderno, colui a cui la nostra concezione maggiormente s'accosta, è, fino ad un certo punto, il Fichte.

Il Fichte concepisce esplicitamente la virtù come una forma superiore di conoscenza. Poichè per lui l'attività propria dell'*io* è unicamente la conoscenza, la riflessione. E mentre, in uno stadio più basso, questa attività conoscitiva dell'*io* si esplica nel rendersi coscienti dell'impulso naturale, e nello scegliere piuttosto un modo che un altro di soddisfarlo — si esplica cioè in quella che Fichte chiama la « prudenza », operando secondo la quale l'uomo è un semplice « animale che calcola » — in uno stadio superiore, l'attività conoscitiva dell'*io* si esplica nello scorgere l'impulso naturale come un mezzo per realizzare la vita morale e nel sussumerlo nella luce di questa.

La virtù consiste, dunque, tutta, per Fichte, nel sollevarsi da un più basso punto di riflessione (quello dell'« animale che calcola »), a un punto di riflessione superiore, quello morale. Il come ciò possa avvenire « rimane inesplicabile », dice Fichte, ossia (per lui) « si può solo spiegare mediante la libertà ». Ed egli dichiara precisamente che questo fatto « in analogia con la più elevata attitudine intellettuale, potrebbe essere chiamato il *genio della virtù* » (1).

Vero è bene che il Fichte si sforza di eliminare dalla sua dottrina ogni determinismo, poichè, partendo dal concetto che supremo dovere morale è di obbedire al responso della coscienza, nega (assumendo in ciò la

---

filosofico che pone al mondo il filosofo. Non è il filosofo che fa la filosofia, ma è la filosofia che fa il filosofo. Ma chi fa la filosofia? Taurellus diceva: *Humanae menti, non Aristoteli, philosophia est adscribenda*. Noi diciamo: *Non humanae menti, sed soli Deo philosophia est ascribenda* ». — (*Introduzione alla Filosofia*, Bari, Laterza, 1913, n. 16, pag. 154).

(1) *System der Sittenlehere*, P. II, L. III, C. II.

precisa posizione kantiana) che vi possa essere « coscienza erronea » e afferma che l'errore non può trovarsi se non nel cuore e mai nell'intendimento (1), ossia, come direbbe Kant, che la ragione dev'essere sempre e in tutti la voce del bene. Vero è che egli presume di dimostrare che è sempre per un atto di libertà che si « mantiene la coscienza chiara o si consente che sia oscurata » (2). Vero è che egli sostiene che, sebbene sia possibile che l'uomo rimanga durante tutta la sua vita nello stadio inferiore di riflessione (nel che consiste, per lui, la verità dell'affermazione kantiana che il male è innato nell'uomo), pure non è necessario che vi rimanga, e se non si solleva al punto di vista superiore « la colpa sta nella sua libertà, di cui egli non fa uso, sebbene, dal punto di vista in cui si trova, possa non essere conscio di questa sua colpa » (3). Ma noi, mentre non crediamo che nessun spassionato lettore di Fichte possa trovar convincente lo sforzo d'acutezza che egli compie per dimostrare l'esistenza della libertà, *in quanto libertà dell'individuo*, osserviamo come egli stesso convenga, che dal punto di vista della condizione *naturale* dell' uomo, chiuso nel punto di vista inferiore, non vi sia niente da cui questi possa attingere il potere per elevarsi al punto di vista superiore, per diventare migliore, sicchè « chi asserisce un *servum arbitrium* e caratterizza l'uomo come un pezzo di legno o un travicello, che non può, per forza sua muovere sè stesso, ma deve ricevere l'impulso da un più alto potere, è perfettamente nel giusto e nella logica, se parla dell'*uomo naturale* » (4). Osserviamo che egli riconosce come l'uomo, privo di iniziativa etica, moralmente accidioso, il quale si trovi

(1) Id., P. II, L. III, Cap. II Corollari, I.
(2) Id., *l. c.*
(3) Id. *l. c.*
(4) Id. *l. c.* (*Osservazioni finali*).

in quello stadio inferiore, avrebbe bisogno « di essere rimosso per opera di qualche potere esteriore dal punto di vista che occupa » (1); potere esteriore di cui Fichte nega qui l'esistenza dicendo anche che a un tal uomo neppure l'Onnipotente potrebbe giovare; sebbene quell'esistenza sia da lui riconosciuta, allorquando, per risolvere la questione chi debba vivere di due uomini i quali si trovano in una contingenza così urgentemente pericolosa che la vita di entrambi è impossibile, dice che « questa decisione va lasciata al governo del mondo di ragione, in cui, da questo punto di vista, abbiamo *fede* » e che « chiunque sia conservato, è certo che dalla sua conservazione risulta una buona volontà, poichè il mondo è governato dalla saggezza e dall'amore supremi » (2); nonchè quando afferma che « il promovimento del bene non progredisce regolarmente, a meno che non esista un Dio; poichè esso nè è implicito nelle leggi di natura, le quali non hanno alcuna relazione con la libertà, nè sta nel potere di esseri finiti », e aggiunge con profonda verità, che « dire che il progresso si opera necessariamente e in un ordine regolare è dire che esiste un Dio » (3). — Osserviamo in fine che Fichte avverte come sia naturale che gli uomini in cui si è sviluppata una sensibilità morale, « quasi per vero miracolo e senza causa esterna, non trovando la medesima sensibilità nei loro simili, abbiano interpretato ciò come se essa sia stata operata in loro da un essere spirituale esteriore ». E costoro — conviene Fichte — hanno ragione « se intendono per *sè stessi il loro io empirico* » (4). Ora, come già

(1) Id. *l. c.*
(2) Id., P. II, L. V, C. IV, B.
(3) Id., P. II, L. V, Cap. V, B., 2. Vedi, quale applicazione di questo concetto, il nostro scritto *Il Socialismo e Dio* in *Antimonie dello Spirito* cit.
(4) Id., P. II, L. III. Cap. II, in fine.

si vide, come ancora vedremo, e come (secondo si accennerà) lo stesso Fichte finisce per ammettere, è appunto l'*io* empirico ciò a cui si deve soltanto dare il nome di *io*.

Quando poi il Fichte più oltre (1) avvicinandosi a quello che, come abbiamo visto, è uno dei lati del pensiero di Spinoza (2), viene sostanzialmente a dire che la conoscenza virtuosa non ci può essere data che dalla nostra profonda costituzione psicologica, che « nessuna diventa convinto a meno che non penetri dentro di sè e senta internamente l'accordo del suo *io* con la verità che gli viene proferita; il quale accordo è un effetto *del cuore*, e per nulla affatto una conclusione *tratta dall'intendimento* »; tanto meno ci sembra che con ciò egli riesca a porre in sodo la libertà. Egli aggiunge bensì che il prestare in tal guisa questa attenzione al nostro *io* « dipende dalla nostra libertà, e quindi la convinzione è sempre liberamente data, non mai forzata », e che (benchè lo possiamo) « non è *necessario*, che noi convinciamo noi stessi della verità ». Ma, noteremo anche qui, in analogia ad altre precedenti osservazioni, che la libertà che si va cercando quando si domanda se l'uomo sia libero, non sta in questa non necessità della convinzione buona. Essa starebbe in ciò che il malvagio *potesse* convincersi che la morale è la verità. Ora, è questo possibile, anche secondo la dottrina di Fichte, è questo possibile, quando egli scrive (3) che « il convincerci di proposizioni le quali ostacolano le nostre passioni, *presuppone* una buona volontà che governa, e quindi questa buona volontà non può essere prima prodotta dalla nostra convinzione »?

---

(1) Id. P. II, L. V, Cap. IV, C.
(2) V. retro Cap. VI, § VI.
(3) Id., *l. c.*

Il fatto, che l' etica è una forma superiore di ragione, incarnata in pochi, e ritenuta dai più una non-ragione, è quello che altresì illumina la posizione filosofica di Nietzsche. Il quale approda al suo più ostentato che reale immoralismo, appunto mediante l'equivoco che sorge nel passare successivamente, prima nel determinare ciò che è la morale, poi nel giudicarlo, dal punto di vista della « collettività di ragionevolezza » al punto di vista della ragione etica. Nietzsche, cioè, definisce anzitutto la morale secondo il primo punto di vista, e da questo essa gli appare precisamente come la « ragionevolezza universale », come l'utilitarismo prudente, terra terra e filisteo della scuola inglese (1). Poi nel giudicare *questa* morale egli si pone dal punto di vista della ragione etica,

(1) Non parrà avventato — per chi ricordi quanto abbiamo scritto in principio dei capitoli II e III — avvicinare la « ragionevolezza universale », concetto di fonte kantiana, con l'utilitarismo, che Kant ha sempre e con tanta acutezza combattuto (v. specialmente nella *Fondazione*, parte II dove Kant sostiene l'impossibilità di affermare che un certo ordine di azioni assicuri un certo risultato, e quindi, che le azioni virtuose ci procurino la felicità, vale a dire costituiscano l'interesse bene inteso: e nella *Critica della Ragione pratica*, parte I, dove sostiene che, essendo diverso da individuo a individuo lo stesso sentimento di felicità, il principio di condotta ad esso diretto varia pure per ogni individuo, e non può perciò dar mai luogo ad una legge). Si torni infatti a considerare la cosa sotto questo aspetto. Kant fa appello per stabilire la morale alla ragione quale esistente in tutti. Ora nella ragione come esiste in tutti risuona anzitutto l'argomento dell'interesse o dell'utile, ed è a questo che essa in prima linea risponde. È questo argomento che è contenuto, capito, riconosciuto per vero dalla ragione come esiste in tutti, e che desta in questa l'assenso. Fare appello per fondare la morale alla ragione universale, cioè come esistente in tutti, poteva dunque voler dire ricorrere a questo argomento che corrisponde davvero alla ragione di tutti, che, anzi, è quello che nella ragione come esistente in tutti risiede, e risiede nel luogo più elevato e parla con la forza più persuasiva, che costituisce, insomma, la parte maggiore di essa ragione. È ciò che hanno cercato di fare

quale essa manifesta nei pochi la sua attività indipendente, originale, profondamente disinteressata. Da questo secondo punto di vista quella così detta morale gli apparisce allora come l'insieme delle « virtù del sonno » contro le quali egli non cessa di scagliare i suoi strali; e tale morale egli recisamente rinnega. Ma, viceversa, nei pochi in cui agisce veramente la ragione etica, Nietzsche scorge manifestarsi (comunque si voglia giudicarla) una morale, che, non ostante i paradossi con cui egli ama metterne in luce il lato apparentemente egoistico, implica un disinteresse completo dell'individuo riguardo ai fini che gli sono strettamente propri e personali; la durezza anzitutto contro sè stesso, e il sacrificio di sè stesso per il raggiungimento d'una meta cui tende una collettività, o se così si vuol dire, lo spirito della razza; l'effusione e la prodigalità di sè, per tale fine non particolarmente proprio. Questa, che è pure una morale, il Nietzsche stesso confessa e predica con grande entusiasmo. E quando poi egli attribuisce il nome di virtù, non più alle « virtù del sonno », alla morale « del greggie », alla « ragionevolezza collettiva », ma a quella che è per lui veramente l'opera della ragione etica nei pochi in cui questa spiega la sua attività, allora tale virtù (« virtù libera da moralina ») appare naturalmente anche a Nietzsche come qualche cosa che sta fuori dell'area di quella ragionevolezza collettiva e che è per questa una non-ragione. Ed egli scrive: « Bisogna difendere la virtù contro i predicatori della virtù. Sono questi i suoi peggiori nemici. Perchè essi insegnano la virtù come un ideale per

gli utilitaristi sforzandosi di dimostrare — cioè di far vedere alla ragione universale o di tutti, essere da lei medesima riconosciuto come vero — che l'interesse ben inteso consiglia a praticare la morale. Come, in un certo senso, l'empirismo è derivato da Kant, così, in un certo senso, ne è pure derivato l'utilitarismo.

tutti, e tolgono alla virtù l'incanto di ciò che è raro, inimitabile, eccezionale e fuori della media: la sua magia aristocratica... La virtù ha contro di sè tutti gli istinti dell'uomo medio; è svantaggiosa e irragionevole; produce l'isolamento; appartiene allo stesso ordine della passione ed è poco accessibile alla ragione » (1).

In sostanza adunque, la posizione apparentemente immoralistica di Nietzsche è tutta basata sul contrasto, che noi abbiamo messo in luce, tra la ragionevolezza collettiva (quella del « greggie » o degli « schiavi ») e la ragione etica (appartenente solo ai pochi, che per Nietzsche sono i « padroni », e analogamente per Platone i « custodi dello Stato ») e sulla concezione della virtù come « genio etico »; ed è da tale contrasto e da tale concezione interamente spiegata.

Nè vogliamo tralasciar di avvertire come con questa tesi dell'affinità della virtù col genio concordi sostanzialmente la dottrina morale tanto dell'Ardigò quanto del Guyau, come implicitamente emerge già da quanto se ne disse più addietro. Per quanto riguarda la prima il riconoscimento di tale affinità risulta dal fatto che per l'Ardigò la virtù è, come vedemmo, fondamentalmente ciò che per Platone è l'estro poetico, la divinazione, l'amore, vale a dire un « furore » (2). E, del resto, l'Ardigò rileva espressamente l'affinità

---

(1) *La Volontà di Potenza*, L. IV (III, 431). « In un certo senso (scrive giustamente il Pagano, *L'Individuo nell'Etica e nel Diritto*, vol. II, pag. 192, Roma 1912) potrebbe dirsi che l'etica di Nietzsche sia più elevata e più pura di quella di Kant. Invero, mentre Kant, pur non facendo della felicità lo scopo dell'attività umana, vuole che le azioni di ciascun individuo abbian per oggetto la felicità de' suoi simili, Nietzsche prescinde affatto dalla felicità così propria come altrui ed elimina in ultimo ogni fine interessato ».

(2) *La Morale dei Positivisti* ed. cit., pag. 231.

in parola, allorchè, parlando « della *intermittenza* dello *slancio* virtuoso », la dice « analoga alla intermittenza della intuizione del genio, dell'estro dell'artista, del furore erotico » (1). — Riconosciuto tale carattere della virtù non poteva l'Ardigò non riconoscerne anche l'altro, che necessariamente ne consegue, di essere la virtù una dote dei pochi: e infatti egli dichiara che « perfino nel punto della predestinazione e dei pochi eletti di essa, ha del vero la dottrina stessa della grazia... cioè non è altro quel punto che l'osservazione del fatto, da noi tante volte accennato e spiegato, del piccolo numero degli individui umani, nei quali si verifica lo spiegamento più ampio e più elevato della potenza morale » (2). — Quanto al Guyau, anche egli, precisamente perchè eziandio per lui la virtù è, come per l'Ardigò, un impulso originario e spontaneo che sorge dalla stessa vita nella sua tendenza naturale alla fecondità e all'intensità, doveva notare l'affinità della virtù col sentimento estetico. E lo avverte infatti, ma dal punto opposto di vista, in quanto cioè rintraccia, piuttosto che nella virtù i caratteri del sentimento estetico, in questo i caratteri della virtù. Così, per lui, « l'instinct esthétique, qui porte l'artiste à rechercher les belles formes, à agir selon un ordre et une mesure, à parfaire tout ce qui il fait, est très voisin des penchants moraux et peut, comme eux, donner naissance à un certain *sentiment* d'obbligation rudimentaire; l'artiste, se sent intérieurement obbligé à produire, à créer, et à créer des oeuvres harmonieuses; il est froissé par une faute de goût aussi vivement que bien des consciences vulgaires par une faute de conduite; il éprouve sans cesse, au sujet des formes, des couleurs ou des sons, ce double sentiment de l'in-

(1) Id. id. pag. 251.
(2) Id. id. pag. 237.

dignation et de l'admiration qu'on pourrait croire reservé aux jugements moraux » (1).

Infine amiamo ricordare come la tesi da noi sostenuta trovi la sua conferma nella teoria svolta recentemente da uno scrittore francese, Paul Sollier, nel volumetto *Morale et moralité* che è uno sguardo penetrante e lucido dato al problema della morale (2). Il Sollier distingue la morale dalla moralità: la prima s'avvicina a ciò che kantianamente si direbbe il contenuto che « succède et s'écroule »; la seconda alla forma che « reste et évolue » (3), quest'ultima paragonabile all'intelligenza che, così viva al tempo della Grecia antica come oggi, s'applica, nelle varie epoche, a una materia diversa (4). Più esattamente la prima è ciò che noi chiamiamo la collettività di ragionevolezza, la seconda ciò che noi diciamo la ragione etica. È vero, infatti, che per il Sollier la moralità è un fatto in cui l'affettività prevale al raziocinio; ma poichè egli la definisce come « la tendenza a percepire intuitivamente o a ricercare riflessivamente i rapporti esatti degli uomini fra loro, e, percepitili, a sentire il bisogno di conformarvi i propri atti » (5), è evidente che anche qui si può ripetere quello che abbiamo osservato a proposito della priorità della volontà o dello intelletto, che cioè, tale affettività per noi uomini si traduce in ragioni, ci si rivela soltanto sotto l'aspetto di argomenti, di motivi logici, di raziocini. Ora, tale moralità è per il Sollier un fatto del tutto analogo al sentimento artistico. Essa è, come questo, la capacità di percepire certi rapporti tra le cose che sfug-

---

(1) *Esquisse d'une morale*, ed. cit. pag. 126.
(2) *Morale et moralité. Essai sur l'intuition morale* (Leçons faites à l'U. N. de Bruxelles, 1911). Paris, Alcan 1912.
(3) Pag. 109.
(4) Pag. 99.
(5) Pag. 96.

gono ai più, l'attitudine a vedere in un modo di cui gli altri non sono suscettibili. Essa è, insomma, una certa potenza di intuizione. « La moralité est comparable à une de ces aptitudes spéciales de certains artistes à percevoir entre les choses sensibles des rapports qui passent inaperçus pour les autres » (1). — Essa si avvicina, così, meglio all'intuizione artistica (musicale, per esempio) che all'intuizione scientifica: perchè quest'ultima scopre rapporti determinati, prestabiliti, dei quali il nuovo scoperto è logicamente ed evolutivamente connesso al precedente; invece l'intuizione musicale mette in luce forme nuove d'armonia che non derivano per evoluzione le une dalle altre, che sono soggettive e qualitative, mentre il vero scientifico è obbiettivo e quantitativo; ma « le sentiment moral qui donne naissance à l'intuition morale est également subjectif et qualitatif » (2). Ancora: le manifestazioni morali si accostano alle manifestazioni artistiche per la medesima preoccupazione di cercare una forma nuova, per la cura disinteressata di sentire in maniera più giusta e più profonda i molteplici rapporti della natura dell'uomo e di esprimerli secondo si sentono, sicchè « l'idéal des moralistes et des artistes c'est leur conception d'un bien et d'un beau conforme à leur vision des choses, des rapports des choses, et par là même gardant toujours dans son expression une note personnelle d'origine » (3). Di più: gli « esthéticiens en étique comme en art » che siano atti a tutto sentire e comprendere, sono rari; più spesso gli artisti, e anche i semplici buongustai, hanno attitudini speciali; ora, lo stesso fatto avviene dei moralisti: « il en est qui ne comprennent la morale que sous

(1) Pag. 101.
(2) Pag. 54.
(3) Pag. 60.

une forme, ou ne s'intéressent qu'à une de ses manifestations à laquelle ils veulent ramener ou subordonner toutes les autres » (1). Inoltre: in arte avviene che quando taluno dà alla propria concezione del bello la forma che sente come la migliore, questa concezione non sia compresa che da un piccolo gruppo e che molto tempo debba passare prima che la massa si inizi a tale forma nuova; ma l'identica cosa avviene appunto in morale (2). — Infine: noi vediamo, ad esempio, il senso musicale raggiungere un grado straordinario presso alcuni individui, e scorgiamo relativamente ad esso e alle sue specializzazioni, differenze considerevoli tra individuo e individuo. Ora, « toutes ces variétés, toutes ces particularités, ne se rencontrent-elles pas aussi avec la moralité? » (3).

Per il Sollier, adunque, come per noi, ciò che egli chiama la moralità — ossia la ragione etica — è una speciale dote del nostro spirito, che si ha, come il senso estetico o musicale, per dono di natura o di Dio, per « divino fato », e con varia misura e con diverse particolarità come avviene per il possesso del sentimento artistico medesimo. E quindi essa è, anche per il Sollier, tutt'altra cosa del riconoscimento d'un comando che è in tutti, dalla conformità ad un pensiero etico universale. Se ciò fosse (egli pure osserva), le regole morali sarebbero immutabili e chiunque tentasse di cangiarle in senso più nobile sarebbe considerato come immorale (4). Invece l'obbligazione morale non ha per suo criterio quello di operare come sentono di dover operare gli altri esseri ragionevoli, ma è un fatto della coscienza singola (5); e la moralità

(1) Pag. 61.
(2) Pag. 150.
(3) Pag. 101.
(4) Pag. 98.
(5) Pag. 84 e 92.

insomma « n'est pas le reflet d'une coscience collective, mais la manifestation de la conscience individuelle » (1).

Quindi coloro a cui va attribuita veramente la qualifica di persone morali — coloro, per usare il nostro linguaggio, che sono veramente attivati dall' energia originaria e pura della ragione etica — sono gli inventori in morale, i quali risultano « rares d'ailleurs, mais ce sont les seuls qui vaillent au point de vue moral » (2). E queste persone morali « les rares, les artistes, les inventeurs » il Sollier finisce per chiamare con l'istessa parola da noi usata, « les génies en moralité » (3).

---

(1) Pag. 109.
(2) Pag. 89.
(3) Pag. 113. — Emerge quindi ora, ancor più nettamente che da quanto dicemmo nel capitolo IV, che la nostra tesi avrebbe, per risultato di demolire, nel campo etico, il concetto di universale proprio dell'idealismo classico, concetto che — non lo si perda di vista — è fondato essenzialmente sul fatto della *esistenza in tutti* della legge morale, e da questo fatto soltanto scaturisce. Ma il concetto di universale proprio dell'idealismo classico non potrebbe forse essere discusso anche nel campo della ragione teoretica? L'universalità della ragione teoretica è ugualmente fondata sul fatto che le stesse categorie fondamentali di essa ragione esistono in tutti gli esseri ragionevoli, che quindi tutti vedono l'istesso mondo. Ciò sta bene per quanto riguarda i gradi più elementari della coscienza. Ma non appena si sale ad uno stadio più alto e complesso di coscienza — al sapere speculativo, p. es. — le cose non stanno più così. « Diceva messer Antonio da Venafra — scrive il Guicciardini — e diceva bene: metti sei o otto savi insieme, diventano tanti pazzi, perchè non si accordando mettono le cose più presto in disputa che si resoluzione ». E aggiunge: « Chi disse un populo, disse veramente uno animale pazzo, pieno di mille errori, di mille confusioni, sanza gusto, sanza diletto, sanza stabilità ». (*Ricordi*, 112, 140). — Sarebbe forse questo l'accordo delle ragioni, l'universalità della ragione, l'unità della mente? Fatto è che a mano a mano che si sale nella sfera a cui la coscienza si applica, non solo non si vede più lo stesso mondo, ma si scorge il mondo in modi inconciliabilmente diversi, si possiede una concezione generale del mondo, una vi-

IV.

Dobbiamo adunque riconfermare che la morale non possiede il carattere di universalità, attribuitole dallo idealismo assoluto classico, il carattere consistente

---

sione delle cose e della vita, una *Weltanschauung*, radicalmente opposta a quella di altri e separatane da un abisso. E queste profondamente diverse concezioni del mondo tendono in fondo appunto a negare alle rivali una vera partecipazione alla ragione. Per un positivista schietto, un idealista, e, più ancora, il credente nei dogmi d'una religione positiva, è un allucinato, una mente stranamente deviata dietro fantasmi, qualche cosa di affine, sia pur lontanamente, ad un pazzo. Per un idealista, un positivista è uno la cui ragione non sa penetrare le cose con visione che ne attinga veramente il fondo. Tutte queste sono ragioni *diverse*, per ciascuna delle quali l'altra va più o meno *esclusa dal campo della ragione*. Dov'è l'universalità della ragione intesa come esistenza della medesima ragione in tutti?

Per altra via. Lo sforzo fondamentale del Vico è quello di dimostrare l'universalità dello spirito, l'esistenza in tutti della medesima ragione, mediante l'identità dei processi dell'aspetto esteriore dello spirito stesso, cioè il linguaggio. Data questa correlazione dello spirito col linguaggio, si potrebbe osservare : la semplice esistenza di lingue diverse non è la prova che in ognuna di esse si è dilatato uno spirito diverso, che esistono quindi spiriti diversi, che lo spirito non è unico nel senso dell'esistenza in tutti della *medesima* ragione? Tale diversità di dilatazione dello spirito non sarebbe provata, non solo dall'esistenza di linguaggi diversi nei diversi popoli, ma dalle speciali modalità d'uno stesso linguaggio, proprie di ciascuna regione d'uno stesso popolo, e dei diversi quartieri d'una medesima città e, persino, da certe idiosincrasie di espressione, che si producono nel seno d'una famiglia e che rimangono incomprensibili a tutti, meno ai membri di essa? Infine, la non universalità dello spirito, nel senso suddetto di immanente come uno stesso spirito nell'universalità degli uomini — anzi, da questo aspetto, la sua sostanziale, separata e incomunicabile esistenza individuale e singola — non sarebbe provata dal fatto che il linguaggio ha un fondo incomprensibile ad ogni altro, tranne a colui che parla, e che non è possibile comunicare e trasmettere agli altri? Vi sono certi aspetti del significato delle parole d'un discorso, i quali, colui che lo

cioè nell'immanenza della ragione etica nella totalità degli uomini (Kant), e quindi poi (Hegel) nel mondo del costume creato dalla collettività di ragionevolezza umana. La morale è, invece, essenzialmente qualche cosa che si oppone a questa universalità di ragionevolezza, e la condanna, ed è da essa esclusa in maggiore o minore misura dalla sua sfera, e, molto spesso, ugualmente condannata: un fatto della coscienza singola, una conoscenza, un'intuizione, un giudizio assolutamente sovrano che si manifesta nella coscienza individuale e che non subisce alcun controllo circa la sua attendibilità da ciò che altri lo condividano o no. Essa è così un fatto perfettamente analogo a quello che, nel campo della ragione teoretica,

---

formula, vede chiaramente dentro di sè. Egli formula il discorso dando appunto alle parole quelle sfumature di significato che scorge interiormente. E non sospetta neppure che le sue espressioni non sieno apprese dagli altri nella precisa ombreggiatura scorta da lui. Ma ciò non avviene quasi mai. È perciò che il Sarpi, nella famosa lettera in cui dà contezza al doge Antonio Priuli della visita fatta al principe di Condé, dice: « Risposi non aver mai scritto nè esser mai per scrivere cosa alcuna, essendo certo *che mai quel ch'è scritto è inteso dal lettore nel senso dell'autore* ». E tutto ciò non vuole forse dire che o bisogna rinunciare al concetto di universale — e quindi all'idealismo — o bisogna uscire dal concetto di universale unicamente immanente e « umanistico », in cui alcuni pretendono racchiudere il pensiero idealistico, per trapassare al concetto — da noi più volte accennato — di universale trascendente, avente cioè il suo fondamento in un Dio, che non si esaurisce nel mondo; che nella sua sovrapersonalità aduna tutte le forme e le manifestazioni opposte dello spirito; nel quale tutte comunicano e sono organate in un'universalità che è infinità ed unità; e di cui le cose tutte, come ricorda Vico (*De Antiq. It. Sap.*, Cap. VII), compresi gli stessi spiriti nostri, sono i pensieri? La « forma universal » sarebbe così veramente l'internarsi « legato con amore in un volume », nel profondo di Dio di « ciò che per l'universo si squaderna » (*Par.*, XXXIII, 85), il fatto che lo spirito si rifrange in tanti specchi, separati e diversi, ma « Uno manendo *in sè* come davanti ». (*Id.*, XXIX, 145).

è il genio, il quale è appunto esso pure una intuizione che contrasta con la mentalità collettiva, la urta e la combatte, e ne è urtata e combattuta, e che attinge unicamente da sè, e non dalla sua conformità col pensiero collettivo, la sua sicurezza e la sua sovranità (1).

E come l'universalità del genio è un'universalità trascendente, che consiste cioè non nella sua immanenza nella collettività degli individui, ma nell'infinita varietà dei più opposti atteggiamenti di pensiero che lo spirito lampeggia in questo e in quell'individuo e che tutti insieme sono necessari a realizzare la sua completa vita di pensiero; del pari non si può parlare di universale etico se non in un senso trascendente, nel senso cioè dell'infinita diversa virtualità di bene, della infinita possibilità di azioni variamente etiche che sono potenzialmente contenute e racchiuse nel seno dello spirito e che questo manifesta, conoscendo, giudicando ed operando nei sensi moralmente più opposti e singolari in questo e in quell'individuo, spiegando cioè in essi l'uno o l'altro lato di quella totalità di azione morale che è la sua vita etica universale.

Da tale carattere trascendente dell'universalità così del genio come dell'etica, e dalla sovranità del giudizio che l'individuo sente pronunciare in sè dall'uno e dall'altra, deriva che l'uno e l'altra sono, non appartenenti all'individuo come tale e prodotti suoi, ma la

---

(1) Ellen Bliss Talbot, interpretando nel suo volume *The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy* (New-York, anno 1906) il pensiero di Fichte che « vi è una sola virtù, dimenticare noi stessi come persona, e un solo vizio, pensare a noi stessi », dimostra come questo principio implichi non precisamente e soltanto l'altruismo, ma l'abbandonarsi alla guida dell'Idea.. — L'attitudine fondamentale al servizio dell'umanità consiste nella devozione all'Idea. Questa è la morale per Fichte. Ma allora — fa osservare giustamente E. B. Talbot — tale concezione « corresponds much more nearly *to what we mean by genius* » che non all'identificazione « with conscious service of the race ».

voce, l'opera e la vita di Dio nell'individuo, il quale è tanto poco il creatore di quelli, che anzi essi creano lui come loro istromento, e come tale egli stesso si scorge e si concepisce (1). Essi si hanno entrambi, insomma, come vuole Platone, per « divino fato », e costituiscono, come con Platone li scorse vividamente Bruno, l'« invasamento », il « divino furore », di cui sono posseduti coloro in cui l'Iddio si è incarnato.

Non dunque come comando per tutti, e da tutti riconosciuto e partecipato, o almeno sentito, dobbiamo concepire la virtù, ma come espressione singolare di coscienze individuali, ossia propriamente come « genio etico »; e quindi come l'umanarsi nei pochi di Dio in quanto Bene.

---

(1) La concezione dell'uomo come *stromento* della morale è costante in Fichte. « Io sono *per me* (egli scrive ad esempio), o per la mia coscienza, solo lo stromento e il mezzo della Legge Morale e non il suo fine. Sotto l'impulsione della Legge Morale, dimentico me stesso nell'agire, e sono solo uno stromento nelle sue mani » (*Sittenlehre*, P. II, L. V, Cap. I, A).

CAPITOLO X.

Dio e l'Individuo

Secondo abbiamo ripetutamente avvertito, la nostra tesi non è, in sostanza, se non la dottrina del Malebranche, con un'importante modificazione necessaria a rendere questa dottrina coerente e adeguata alla realtà.

Giova prendere le mosse per questo capitolo conclusivo da quell'esame più attento della teoria del Malebranche, che ci siamo riservati di fare, e dalla dimostrazione che la modificazione di essa che noi sosteniamo, e che si fonda solidamente sulle nostre indagini precedenti, emerge anche, con logica necessità, dalle stesse viscere del malebranchismo.

I.

Per il Malebranche l'uomo non è a sè stesso la sua luce intellettuale. « Nulle créature ne peut agir par ses propres forces, nul esprit aussi ne peut s'éclairer par ses propries lumières. Car toutes nos idées claires viennent uniquement de la Raison universelle qui les

renferme (1)». La luce intellettuale ci deriva, adunque, da questa Ragione universale ed eterna o Dio, ossia, in linguaggio d'un più moderno idealismo, dallo Spirito. Noi non abbiamo la visione della verità per opera nostra. « Comme nous ne pouvons point être à nous-mêmes notre Raison, la lumière ne peut être une émanation naturelle de notre substance (2) ». È — invece — la Ragione eterna, o Dio, che parlando nell'intimo del nostro pensiero e del nostro cuore ci fa scorgere, quale è la verità mediante l'impronta di infallibile certezza con cui essa la segna e la svela al nostro sguardo. Il carattere di « certezza, chiarezza ed evidenza », tanto nel campo teoretico, quanto nel campo morale, è appunto il segno che il fatto che così ci appare è la verità, precisamente perchè è così che ce lo fa scorgere la Ragione o Verità eterna, perchè chiaro, certo, evidente, noi lo scorgiamo per mezzo della luce che essa infonde in noi, quasi a dire con lo stesso suo occhio che guarda dal profondo di noi, perchè, insomma, lo scorgiamo evidente e certo per essa ed in essa.

Quindi, pel Malebranche, l'evidenza e la certezza interiore è il segno della verità, il segno d'una verità additataci dalla Ragione eterna o Dio, il segno che è la voce di Dio che parla in noi per assicurarci che siamo in presenza d'una verità. Epperò, la regola fondamentale della condotta, tanto nel campo teoretico, quanto nel campo pratico, e su cui il Malebranche insiste a più riprese, è la seguente : «On ne doit jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidentement vraies qu'on ne puisse leur refuser sans sentir une peine intérieure et des repro-

(1) *Traité de Morale,* Parte II, Cap. III. — Un'edizione ne è stata non è molto curata da H. Joly, Paris, Thorin 1882.
(2) Id. Parte II, Cap. V.

ches secrets de la raison, c'est-à dire sans que l'on connaisse clairement que l'on ferait un mauvais usage de la liberté si l'on ne voulait pas consentir (1) ».

Ora, dalle nostre precedenti investigazioni, e specialmente da quanto nel capitolo V abbiamo detto circa l'aspetto con cui il male ci apparisce alla mente quando cediamo alla tentazione, e circa il fatto innegabile del rimorso del bene, risulta già che anche il male ci si mostra come « così evidentemente vero da non poterlo rifiutare senza sentire una sofferenza interiore ed i rimproveri segreti della ragione »; giacchè, come colà abbiamo rilevato, è proprio la ragione che spesso ci rimprovera d'aver lasciato sfuggire l'occasione di compiere azioni che l'etica qualifica immorali. E poichè tale carattere di certezza ed evidenza, tale carattere per cui la resistenza è accompagnata da sofferenza interiore e dai rimproveri segreti della ragione, è il carattere di ciò che la Ragione eterna ci mostra infallibilmente come vero, dobbiamo concluderne che anche il male ci è mostrato dalla Ragione eterna come evidentemente e chiaramente « da farsi », che è essa la quale ce lo fa scorgere ineluttabilmente così, e ciò perchè, come si vide, anche il male ha sede nella Ragione eterna, ed essa si incarna quindi in noi anche in questo suo aspetto di male, anche cioè quale Ragione che conosce il male con tutta « chiarezza, certezza ed evidenza », come « da farsi ».

Tale la modificazione che sola può rendere vera la dottrina del Malebranche. Ma occorre dimostrare come siffatta conclusione sia implicitamente contenuta in questa dottrina medesima.

Per il Malebranche, come i corpi non possono muoversi per forza propria — non possono essere cause vere e prime di qualsiasi moto — ma è Dio che li

(1) *Rech. de la Ver.*, Libro VI, Parte 1, Cap. I.

muove, così avviene degli spiriti. « Ils ne peuvent rien connaître si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir si Dieu ne les modifie. Il ne sont capables de rien vouloir si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à dire vers lui ». Il moto della volontà è dunque suscitato ed improntato in noi da Dio, e quindi esso è sempre diretto verso il bene o verso ciò che ci appare tale. « La volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général » ; e perciò « nous ne pouvons rien aimer qui ne soit ou qui ne paraisse un bien ». Però dipende da noi « la puissance de mal aimer, ou plutôt de bien aimer ce que nous ne devons point aimer » perchè siamo noi che determiniamo verso beni particolari, e quindi falsi, il buon amore che Dio imprime di continuo in noi (1). Insomma noi possiamo « par un choix entièrement libre » o seguire il moto che Dio imprime alla nostra volontà verso il bene, secondo la legge stessa di Dio, o determinarlo « vers des faux biens selon la loi de la chair » (2).

Come si spiega che possa, in virtù d'una nostra libera scelta, accadere questo secondo fatto? Ciò avviene, secondo il Malebranche, perchè, mentre non si deve dare il nostro pieno consenso « qu'à des choses entièrement évidentes » (3), e solo di fronte a cose che posseggano tale carattere il nostro consenso è necessitato, invece, quando si tratta di beni, « nous n'en connaissons aucun sans quelques raison de douter que nous le devions aimer » (4). Per conseguenza, in quest'ultimo caso, il consenso non è mai necessitato, ed

---

(1) *Rech. de la Ver.*, Libro IV, Cap. I.
(2) Libro V, Parte II, Cap. III.
(3) Libro I, Cap. III.
(4) Libro I, Cap. II.

è effetto del cattivo uso della libertà, che possiede la volontà, di pronunciare il giudizio; e perciò l'errore e quindi il male, deriva dall'« ardeur de la volonté pour les seules apparences de la vérité » (1).

Ma la questione sta appunto nel vedere se sia possibile alla ragione d'un uomo sceverare le apparenze dalla pretesa verità, o, meglio, se nel campo pratico, ciò che risulta errore per la ragione secondo questa scorge in taluno non risulti precisamente verità per la ragione secondo essa in altri conosce. Ora, le stesse deduzioni del Malebranche comprovano luminosamente che la cosa sta appunto così.

Infatti buona parte dell'opera del Malebranche è destinata a mettere in chiaro come non solo « toutes nos manières d'apercevoir sont autant d'occasion de nous tromper » (2), ma altresì come il funzionamento della nostra immaginazione, l'attività del nostro intelletto, i nostri stessi studi, e, infine, le nostre passioni, tutto ciò concorra ad impedirci di scorgere la « verità », sicchè, per una o per l'altra ragione, l'immensa maggioranza degli uomini si trova in istato che « rien ne leur paraît tel qu'il est » (3). Ma se quasi nessuno vede le cose tali quali sono, se quasi nessuno ha modo di scorgere come bene e come male ciò che altri — ad es. il Malebranche — conosce come tale, ne deriva che nella realtà una possibilità comune, universale, costante di scorgere quella che il filosofo ritiene la « verità », è praticamente nulla, e che il *falso* ci può apparire *necessariamente* come *vero*, il *male* come *bene* (4).

---

(1) Libro I, Cap. IV.
(2) *Ibidem.*
(3) Libro III, Parte III, Cap. I.
(4) Quid intelligimus, id verum facimus » scrive il Vico (*De Antiq. It. Sap.*, Cap. VII). — E basta trasportare questa sentenza dal campo teoretico al campo pratico, per

Insomma il principio malebranchiano che « nous ne devons jamais juger de quoi que ce soit lorsque nous pouvons nous en empêcher, et que l'évidence et la certitude ne nous y contraignent pas » (1) non giova a stabilire la possibilità di conoscere sempre il bene come tale — e quindi di operarlo — dal momento che una rete inestricabile di circostanze, gli errori dei sensi, la immaginazione, l'attività intellettuale, la scienza, le passioni, concorrono a far sì che anche il male ci venga mostrato come « da farsi » appunto dall'« évidence » e dalla « certitude » (2).

---

scorgere come in essa sia radicata la verità di quanto sopra sosteniamo. Ciò che intendiamo (come bene; che *scorgiamo* in modo chiaro ed evidente come tale), lo *facciamo* (il nostro) bene. Esso è, vale a dire, l'unica cosa che noi possiamo seguire e praticare.

(1) Libro I, Cap. XIII.

(2) È, a tal riguardo, significante un passo del *Traité de Morale* (Parte I, Cap. V, § 20) in cui il Malebranche ammette che dacchè il peccato originale ha introdotta la concuspicenza, i rimproveri interiori della coscienza non sono più un indice sicuro per distinguere il male dal bene. « Car, quand on agit contre l'opinion et la coutume, on sent souvent des reproches intérieurs assez semblables à ceux de la Raison et de l'Ordre ». Ecco dunque, un vero e proprio rimorso del bene. « Depuis le péché — continua il Malebranche — les inspirations secrètes des passions ne sont point soumises à nos volontés. Ainsi il est facile de les confondre avec les inspirations de la Vérité intérieure, lorsque l'esprit n'est point éclairé de quelque lumière. C'est pour cela qu''il y a tant de personnes qui de bonne foi défendent des erreurs abominables ». Con ciò il Malebranche viene in fondo a confessare che la voce dello errore e del male ha il medesimo carattere di interiore evidenza e chiarezza che la voce della verità e del bene; così che l'una si confonde con l'altra; e che quindi l'una e l'altra provengono dalla Ragione. E, infatti, come negarlo, dal momento che si ammette che « errori abbominevoli » possono essere sostenuti in « buona fede? » La « buona fede » è appunto nient'altro che la voce interiore cui con tutta chiarezza, evidenza e certezza, fa udire nell'intimo dell'individuo, non già la sofistica voluta e consaputa delle passioni, che è malafede, ma proprio la Ragione.

Il fatto che l'« errore » ci appaia proprio evidente e certo, e precisamente così evidente e certo che noi sentiamo un rimprovero interiore — il rimorso — nel non aderirvi, è riconfermato appunto da alcune delle idee fondamentali del Malebranche, viste alla luce del nostro tempo. Per il Malebranche, infatti, è una «verità», una verità a cui usando attenzione si deve approdare col senso di certezza ed evidenza, segno caratteristico di ogni verità, che la riforma religiosa (1), e la virtù stoica (2), sono fatti da visionari, che non quadrano con la ragione, che confinano con la pazzia. Ora, chi oserebbe oggi negare che il Malebranche scorgeva in ciò, « chiaro ed evidente » come la verità, un suo errore? Per il Malebranche l'immortalità dell'anima è un'idea « chiara e distinta », e la negazione di essa deriva *non* dalla ragione, ma dalla « volontà inquieta e corrotta » (3), cioè da quella che Kant chiamò dialettica nautrale. Ma chi vorrebbe ora affermare che la negazione dell'immortalità dell'anima derivi dalla volontà corrotta, anzichè proprio dalla ragione, dall'intendimento puro»? Ecco un altro evidente errore del Malebranche — cioè l'attribuzione della idea irreligiosa alla non-ragione, la convinzione che l'esercizio cauto ed attento dell'intelletto ci costringe ad approdare alle verità religiose — che gli appariva come verità « chiara e distinta ».

Per il Malebranche, anzi, il bene morale è idea « chiara e distinta » solo in quanto e perchè esso si fonda sulla credenza in Dio e più precisamente nella religione cattolica. È un concetto su cui il Malebranche ripetutamente insiste che, siccome il piacere è «la marque sensible du bien », e siccome il piacere noi lo

---

(1) Libro II, Parte III, Cap. II.
(2) Id. Cap. IV.
(3) Libro IV, Cap. II.

possiamo trovare anche in oggetti che non sono morali, così ci occorre la grazia di Gesù Cristo affinchè possiamo sentire come bene ciò che veramente lo è, ossia sentire Dio come nostro bene e amar Dio con piacere (1). Nel pensiero di Malebranche, ciò significa che per essere morali, cioè per scorgere come bene ciò che veramente lo è, bisogna essere credenti. Sicchè quando tale credenza vien meno (e viene meno, come ora ognuno avverte, non per l'azione delle passioni o del pervertimento della volontà, ma proprio per l'opera della *ragione*) non solo la morale non può più essere per il Malebranche un'idea « chiara e distinta », ma invece diventerebbe idea « chiara e distinta » la ragionevolezza di obbedire alle passioni. E, infatti, Malebranche afferma che, senza la grazia di Gesù Cristo, l'anima non riconosce affatto il suo bene « *ni par une vue claire,* ni par sentiment » (2).

In sostanza, adunque, il concetto etico fondamentale del Malebranche, cioè che ad ognuno il quale *non voglia* abbandonarsi ai sofismi, la morale si presenta come idea « chiara e distinta », è un concetto che, nel suo pensiero, si regge e cade (e forma una cosa sola) con quest'altro, che a tutti coloro, i quali *non vogliono* oscurare coi sofismi la loro ragione, *deve* la religione risultare idea « chiara e distinta ».

È a questo proposito, da osservarsi come il Malebranche (e, al pari di lui, il Pascal), seguendo il criterio che vera è l'idea la quale appare chiaramente e distintamente come tale, abbiano approdato appunto ad una visione evidente, minuta e precisa della verità dei dogmi cattolici; come Pascal abbia potuto uscire nella stupefacente esclamazione: « que je haïs ces

---

(1) Libro V, Cap. IV.
(2) Id., Id.

sottises, de ne pas croire l'Eucharistie etc. ! » (1); come Malebranche abbia potuto persino dettare quello che si potrebbe chiamare il « codice di procedura » del tribunale del cielo in cui si stabilisce che solo magistrato competente a ricevere le petizioni umane è Gesù, quale intermediario della grazia, e si fulmina la nullità a tutti i ricorsi che siano inoltrati per diversa via (2); e come, se egli si oppone alla troppa facile credenza nelle streghe, però concluda: « il est indubitable que les vrais sorciers méritent la mort » (3). Le idee « chiare e distinte » a cui è aderente quella « evidenza e certezza » che è la caratteristica della verità, cui l'« evidenza e la certezza » costringono ineluttabilmente ad accettare, erano, dunque, per Malebranche, l'esistenza di veri stregoni e tutte le particolarità del dogma cattolico.

Il ragionamento, che ci si impone, è, adunque, il seguente: si accetta dal cartesianismo il concetto che la verità è caratterizzata dall'essere in noi l'idea relativa « chiara e distinta », e che, adunque, se si seguono le idee « chiare e distinte », si segue la verità, cioè il bene, sia che altri le scorga o no come tali (4). Si aggiunge che l'attenzione e la meditazione dissipano il possibile errore e ci guidano a quelle che sono idee « chiare e distinte », cioè vere. Ma, ciò non ostante, noi vediamo che la più scrupolosa attenzione e meditazione, il più sincero appello alla chiarezza e all'evidenza dell'idea, il più sicuro intuito di tale chiarezza ed evidenza, hanno condotto un Malebranche e un Pascal, come ad idee più certamente « chiare e distinte », a concetti che ora noi siamo sicuri non es-

(1) *Pensées* Sec. III, 224, ed Bruschvicg.
(2) *Méditations Chrétiennes* XX.
(3) *Rech. de la Ver.*, Libro II, Parte III, C. ult.
(4) Quest'è anche, sostanzialmente, come si vide, la posizione di Kant e sopratutto di Fichte.

sere altro che singolari allucinazioni. Ciò posto, come negare che il male possa ugualmente apparire, con la medesima evidenza, e proprio dietro il più sincero appello che a tale evidenza fa nel suo più intimo la nostra coscienza, come « chiaramente e distintamente » da farsi? Perchè, se proprio la « chiarezza e l'evidenza » ha indotto in tali errori (quindi, per essi *inevitabili*) il Malebranche e il Pascal, non potrà essere appunto la « chiarezza e l'evidenza » (ossia precisamente la *ragione*) che induce in *errore* chi compie il male — *errore* che apparendo a lui *verità* chiara ed evidente (come apparivano a Malebranche e a Pascal quei loro *errori*), ossia essendo proprio per lui la *voce della ragione*, è un *errore* assolutamente inevitabile, a cui l'uomo che in esso si trova non è affatto libero di sottrarsi, nel quale anzi egli si trova interamente necessitato? (1).

In sostanza chi asserisce che la seria e sincera applicazione dell' intelletto deve necessariamente condurre ognuno che non si lasci traviare dai sensi, dalla immaginazione, dalle passioni, a riconoscere soltanto certe determinate idee come « chiare e distinte », cioè vere, asserisce anche, implicitamente, che vere sono unicamente le idee che *egli* vede chiaramente e distintamente come tali. Il pretendere quindi che la chiarezza e l'evidenza non possano accompagnare se non un

---

(1) In linguaggio di teologia morale, ciò si potrebbe esprimere così: tutti i teologi convengono che quando la coscienza è *invincibilmente erronea* non si pecca seguendola (anzi si è tenuti a seguirla). Ma la coscienza di chi fa male *è sempre invincibilmente erronea*, perchè l'errore è in essa sempre prodotto dalla nostra ragione, dalle conclusioni per noi, *in quel dato momento*, più forti, più logiche, più stringenti, cui la nostra ragione perviene. Quindi nessuna azione costituisce, a rigor di termini, un « peccato ». « None does offend (come dice Re Lear, atto IV, Scena VI) none, I say, none; I'll able 'em ».

dato ordine di idee (quello che *io* scorgo come *vero* o come *bene*) conduce inevitabilmente all'Inquisizione, perchè, allora, lo scorgere, come chiare e distinte, idee diverse, è perversione e cattiva volontà. Chi ragiona così: ognuno che si ponga sinceramente in presenza di sè stesso, che interroghi la ragione, che rinunci ai sofismi coi quali si cerca di offuscarne la voce di fronte a noi stessi per giustificare le nostre passioni, *deve* scorgere come vero e come bene *questo* ordine di idee e *questa* condotta — non può non concludere il suo ragionamento in tal guisa: dunque chi afferma di non scorgere *ciò* come vero e come bene, non vuol essere sincero con sè stesso, si costruisce volutamente dei sofismi, copre la verità che pur vede con consapute bugie; e quindi va costretto a scorgere *quella che è* la verità e a confessare la verità che, se vuole condursi con lealtà intellettuale, *deve* vedere. E infatti il Malebranche scrive: « C'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice et mérite même d'être puni » (1). Ma la verità è che, molte volte, quando seguiamo appunto il procedimento della più rigorosa lealtà intellettuale, quando come vuole il Malebranche, ci allontaniamo dai romori mondani e « dans le silence de toutes les créatures» ci ritiriamo «dans notre cabinet», ci poniamo faccia faccia di noi stessi a consultare « attentivement la vérité intérieure » e a sceverare « les idées claires que renferme la raison » (2), molte volte, diciamo, è proprio allora che la voce della passione ci si rivela come l'unica *ragionevole* e quella della virtù ci appare come un convenzionalismo bugiardo e inumano che, proprio nel più intimo di noi e nella più perfetta e segreta sincerità con noi stessi,

---

(1) *Rech. de la Ver.*, Libro III, Parte II, Cap. IX.
(2) *Entr. sur la Met.*

rinneghiamo con tutte le nostre forze. E basta, del resto, pensare a una figura morale quale il *Brand* di Ibsen, per scorgere immediatamente come la più evidente e chiara intuizione interiore, il vero e proprio senso della visione in Dio, la convinzione più schietta ed ardente che un certo ordine di azioni ci è suggerito dalla volontà divina, può imporci una condotta, che molte altre persone, del pari sinceramente morali, scorgono, con eguale evidenza, obbrobriosa.

Ma che cosa significa dunque che l'Inquisizione sia caduta? La soppressione dell'Inquisizione e la restaurazione della libertà del pensiero vuol precisamente dire che si è riconosciuta la possibilità che si vegga come idea « chiaramente e distintamente » *vera* ciò che *io* scorgo evidentemente come *errore*; vale a dire la possibilità che *quella stessa* evidenza interna che mostra a me ciò come *errore* lo mostri ad altri come *verità*. La scomparsa dell'Inquisizione è dunque una decisiva conferma della nostra tesi, perchè attesta che è, non già il traviamento delle passioni, ma proprio la Ragione universale, con la sua caratteristica luce di evidenza e chiarezza, che fa scorgere come *verità* ciò che *io* scorgo come *errore*, ossia che fa conoscere come *bene* ciò che *io* scorgo come *male*. Perciò, la l'abolizione dell' Inquisizione, essendo il riconoscimento del *diritto all'errore* (ossia il riconoscimento che ciò che la mia *ragione* vede come *errore* può essere visto dalla *ragione* altrui come *verità*) — e d'altra parte, non essendo il male altro che errore — tale abolizione dovrebbe logicamente costituire altresì il pieno riconoscimento del fatto da noi sostenuto, che cioè quell'errore che è il male può essere scorto proprio dalla *ragione* di taluno, e quindi invincibilmente, come bene e verità (1).

---

(1) Perciò la difesa dell'Inquisizione che fa il Croce —

Non isfugge, del resto, al Malebranche che la conseguenza inevitabile della sua dottrina si è che è la stessa Ragione eterna la quale ci fa ineluttabilmente scorgere il bene come male, ossia che è Dio il quale ci fa amare il male. Egli cerca di ovviare a questa conseguenza scagliandosi contro quegli « esprits forts que l'orgueil des passions a réduits à la condition des bêtes », i quali si immaginano « que ce soit suivre Dieu, obéir à la voix de l'auteur de la nature, que de suivre les mouvements de ses passions et obéir aux désir secrets de son coeur ». Egli — che costantemente riconosce essere il piacere l'indice di ciò che dobbiamo amare, ossia del bene — insorge contro coloro che « avec une adresse criminelle » operano nel proprio corpo dei movimenti i quali *obbligano* (!) Dio a far loro sentire piacere anche dove non si dovrebbe sentire (1). Ma è solo nel primo degli *Eclaircissements* che si sforza di proposito di liberare la sua dottrina dalla conseguenza che Dio sia l'autore del male.

Dio, egli dice, opera in noi una spinta incessante verso il bene generale. L'uomo dovrebbe seguire questa spinta incessante, e, per ciò fare,

---

Filosof. della Pr., ediz. cit. pag. 47 — sebbene, nel contesto in cui si trova, apparisca giustificata, pure è in contraddizione con le conseguenze che discendono dal sommo principio della filosofia pratica crociana, dall'aver posto, cioè, proprio nel seno della Ragione, o Spirito pratico, quella forma utilitaria, che *può* diventare il male; perchè con ciò il male risulta poter essere appreso come bene proprio dalla Ragione, e quindi poter essere necessitato, scusabile, e (contro quanto sostiene il Croce, *ib.* pag. 46) di buona fede.

(1) Libro V, Cap. IV. E così pure (Libro IV, Cap. X) « Dieu étant juste, il ne se peut faire qu'il ne punisse un jour la *violence* (!) qu'on lui fait, lorsqu'on *l'oblige* (!) de récompenser par le plaisir des actions criminelles que l'on commet contre lui ».

« penser à d'autre bien qu'à celui dont il jouit, et duquel il devrait seulement faire usage. Car c'est en pensant à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, qu'il peut s'exciter en lui de nouvelles déterminations de son amour ». Questo concetto è giusto ed è conforme alla nostra delineazione del bene come perfezionamento morale, come eterno meglio, come continuamente « da farsi », come « evoluzione creatrice ». Ma, prosegue il Malebranche, invece di procedere oltre nel suo amore per il bene generale, il peccatore « s'arrête; il se repose; il ne suit point l'impression de Dieu; il ne fait rien, car le péché n'est rien ». Ora, la questione è appunto di vedere se dipende dall'uomo di arrestarsi o procedere. Sì, dice Malebranche, perchè l'impulso verso il bene generale è invincibile, ma in quanto all'impulso che Dio ci dà verso i beni particolari dipende da noi di seguirlo o di sospendere il nostro consenso a suo riguardo (1). Se non che questo appunto

(1) Perciò, la libertà umana, che il Malebranche non può affermare se non a parole, non è, in ogni caso, se non, anche per lui, la libertà del male, perchè quanto al bene l'uomo vi è spinto invincibilmente da Dio. È ciò che Malebranche espressamente riconosce nella VI della *Méditations Chrétiennes* (§ 17 e seg.). Dio — egli ripete quivi — porta invincibilmente ad amare il bene in generale, ma non i beni particolari. Noi siamo, riguardo a questi, padroni della nostra volontà. L'uomo non può però « comme cause véritable », cambiare a loro riguardo le determinazioni della sua volontà. Egli non ha che un « pouvoir misérable, pouvoir de pécher ». Di più: quando si gusta un bene particolare, e lo si giudica quindi essere un bene, il movimento per il bene generale si determina verso quel bene particolare « et cela sans attendre que tu l'ordonnes ». Quindi, conclude il Malebranche, con parole che pienamente riconfermano il concetto dell'identità tra conoscenza e libertà, « tu ne peux être le maître de ton amour que tu ne le sois de tes sentiments ou de tes lumières; tu ne peux changer les mouvements de ton coeur qu'en changeant tes idées du *bien*... Lorsque deux biens se présentent à ton esprit dans le même temps, et que l'un parait meilleur que l'autre, si

è ciò che, nella realtà di fatto, risulta falso, perchè (secondo si è dimostrato) al peccatore questi beni particolari appariscono con « chiarezza, evidenza e certezza » come tali da dovervisi arrestare, e la chiarezza, evidenza e certezza di ciò, appunto perchè è tale, appunto perchè, vale a dire, ha sede nella ragione, è immessa nel peccatore dalla stessa ragione universale ed eterna, cioè gli è data da Dio. « Dieu n'est point auteur du péché puisqu' il imprime incessanment à celui qui péché, ou qui s'arrête à un bien particulier, du mouvement pour aller plus loin... qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'aimer sans être inquieté des remords; et qu'il le rappelle sans cesse à lui par les reproches secrets de sa raison ». Tutto ciò come risulta dalle nostre indagini precedenti (1), è onninamente falso. — E, del resto, quando si ammette che anche la « détermination particulière et naturelle », pur non essendo rispetto al nostro consenso necessaria e invincibile, però « nous est aussi donnée de Dieu » (2); quando si ammette che anche « nos inclinations pour des biens particuliers... sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur nous » (3); quando si ammette che non c'è « que celui qui donne l'être qui puisse donner aussi les manières de l'être » e precisamente anche « les manières de l'être de l'esprit » (4); quando, ritenendo

dans ce moment tu choisis et te détermines, tu aimeras nécessairement celui qui te paraîtra le meilleur ». Unico rimedio per il Malebranche (e si scorge ormai quanto inefficace): quello solito di sospendere il giudizio, quasichè sia in nostro potere di non *vedere* come migliore l'oggetto che tale ci appare.

(1) Vedi specialmente Cap. V.

(2) *I er Eclairc.*

(3) *Rech. de la Ver.*, Libro IV, Cap. I.

(4) *Traité de Morale*, Parte II, Cap. II, § 6). — Quindi è proprio nel vero il Cousin (contro quanto gli obbietta vio-

che il mondo sussiste per un continuo atto di creazione da parte di Dio nel quale egli spiega la sua incessante volontà col fare le creature « causes occasionelles des effet *qu'il produit lui-même* » sicchè, ad esempio, « la force mouvante d'un corps n'est donc que l'efficace de la volonté de Dieu, qui le conserve successivement en differents lieux » (1); quando ciò ritenendo, si viene implicitamente ad ammettere che l'oggetto il quale costituisce una tentazione viziosa riuscita efficace su taluno, è la causa occasionale di cui si serve la volontà di Dio per produrre l'effetto che colui sia vizioso, e che, poichè Dio crea ad ogni istante il mondo, come crea questo corpo nell'atto in cui ora si muove, così crea (cioè vuole che sia) quest'uomo nell'atto in cui ora pecca; — quando si ammette che sin dalla prima impressione di moto data da Dio alla materia egli ha preveduto tutte le più remote e minute conseguenze di quel moto, ed ogni combinazione del fisico col morale (compreso il peccato originale) che ne doveva nascere (2); — quando si ammette tutto ciò, sembra che non rimanga in realtà ragionevolmente modo di evitare la conclusione che Dio è causa anche del male (3).

Questa conclusione emerge poi chiara dal giustissimo pensiero, già ricordato, costante nel Malebranche, che poichè il piacere è il segno del bene e poichè piacere ci danno anche le cose immorali, la grazia di Dio

---

lentemente il Gioberti, *Intr. allo St. della Filos.*, Losanna, 1846, Vol. II, Nota 34) chiamando il Malebranche uno spinozista cristiano.

(1) *Entr. de Mét.* VII, § 10-11.

(2) Id. XI Entr.

(3) « Secondo la concezione monistica o panteistica (conferma anche il James, *La Coscienza Religiosa*, trad. Ferrari e Calderoni, Torino, Bocca, 1904, pag. 115) il male, come ogni altra cosa deve avere il suo fondamento in Dio ».

è necessaria perchè noi possiamo conoscere come piacevole solo ciò che è morale (1). Ed è da ultimo definitivamente assodata da due passi, che ci sembrano assai notevoli, in cui il Malebranche viene proprio a riconoscere Dio come l'autore della passione e del male. « On peut (egli scrive) *resister à Dieu* par les forces que Dieu nous donne. Mais on ne peut resister par les forces de son esprit; on ne peut entièrement vaincre la nature que par la grâce, parce qu'on ne peut, s'il est permis de parler ainsi, *vaincre Dieu* que par un secours particulier de Dieu » (2). « La raison seule ne le peut (vincere il piacere del peccato) parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme auteur de la grâce qui, pour ainsi dire, *se puisse vaincre comme auteur de la nature* » (3). Dunque Dio è proprio ciò cui bisogna resistere e vincere quando combattiamo la pas-

---

(1) « Les plaisirs des sens, sont plus proches à l'âme et n'étant pas possible de ne pas sentir et même de ne pas aimer son plaisir, il n'est pas possible de se détacher de la terre et de se défaire des charmes et des illusions de ses sens par ses propres forces... Ceux qui commencent leur conversion ont besoin d'un plaisir indéliberé et prévenant pour les détacher des biens sensibles... Ils ne peuvent conserver longtemps leur amour électif pour Dieu contre l'amour naturel pour les biens sensibles, si la délectation de la grâce ne les soutient contre les efforts de la volupté » (*Rech. de la Ver.*, Libro III, P. I, Cap. IV). « Il est pourtant vrai que, sans la grâce de Jesus-Christ la douceur que l'âme goûte en s'abandonant à ses passions est plus agréable que celle qu'elle ressent en suivant les règles de la raison » (Id. Libro V, Cap. III). « Sans le secours de la Grâce on ne peut travailler comme il faut à sa conversion, ni même avoir aucune bonne pensée, qui puisse contribuer à la guérison de nos maux » (*Traité de Morale*, Parte I, Cap. V, 22). — E *passim* : il Malebranche, come molti dei più grandi pensatori, quelli cioè che sono andati di continuo approfondendo il loro pensiero fondamentale (per es. il Vico) ha in sostanza sempre scritto lo stesso libro.

(2) *Rech. de la Ver.*, Libro II, Parte III, Cap. IV.

(3) Id. Libro V, Cap. IV.

sione; è dunque egli che è la passione ed il male che ci sollecita e tenta; e, appunto perchè tale egli è, ciò che come tale può vincerlo in noi, non siamo noi stessi, ma soltanto egli medesimo in quanto bene, ossia in quanto, non più passione, ma grazia.

II.

La nostra concezione, adunque, si può considerare tutta espressa e racchiusa nelle parole già ricordate (1), con cui il Malebranche dà principio al *Traité de Morale*: « La Raison qui éclaire l'homme est le Verbe ou la Sagesse de Dieu même. Car toute créature est un Etre particulier et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle ». Come per il Malebranche, secondo questa sua proposizione fondamentale, così per noi, è sostanzialmente per il fatto che la Ragione o Spirito è universale (cioè si inserisce in tutta una collettività di individui) mentre l'uomo è un essere particolare, è per questo fatto che essa ci risulta trascendente, ossia Dio. Solo che, mentre il Malebranche fa sforzi altrettanto ingenti quanto vani per sostenere che questa Ragione universale è soltanto il bene (o, meglio, ciò che *egli* scorgeva *come* bene) e la sua voce soltanto quella del bene; noi, invece, con maggiore coerenza, ed integrando la dottrina crociana delle due forme dello spirito pratico, riconosciamo che anche il male ha sede proprio nella ragione, ossia che tale Ragione universale è così il bene, come il male.

In conseguenza, se mentre la Ragione appariva essere soltanto il bene, si doveva, col Malebranche, convenire che, poichè essa è trascendente, ciò che è trascendente, ossia Dio, è la voce del bene; ora,

---

(1) Cap. II.

che proprio in quella Ragione universale, e perciò trascendente, abbiamo riconosciuto esistere anche il male, dobbiamo concludere che anche il male è trascendente, che anch'esso si impone all'uomo come una forza a lui superiore, non già da lui suscitata o creata, ma che penetra in lui dal di fuori e dal di sopra di lui (1).

In questa conclusione che ci si è già precedentemente affacciata, ci riconferma adunque l'esame della dottrina del Malebranche; e oramai non ci rimane più che dare di tale conclusione le ultime giustificazioni.

Si ammette abbastanza facilmente, nel campo dell'idealismo, la trascendenza, quando si tratta del pensiero teoretico. Si conviene senza difficoltà che, quando siamo artisti, scienziati, filosofi, non noi pensiamo. ma il Pensiero pensa in noi, e si riconosce agevolmente l'aspetto trascendente, il carattere di « Dio » posseduto dalla Mente che pensa in noi in siffatti casi. Si riconosce che ogni artista il quale si sente domi-

---

(1) Il Royce (*Il Mondo e l'Individuo*, Vol. II, Conf. IV, § 7 della nostra trad. cit.; Vol. I, Conf. X, del testo inglese) conviene che il risultato della sua dottrina è che è Dio vuole in noi. « Che sia vero che Dio vuole in me, è veramente il risultato indiscutibile dell'unità della coscienza divina... Quando io voglio coscientemente e in modo unico, son io allora che *sono* la volontà di Dio ». Ciò non ostante, egli si sforza di salvaguardare la libertà dell'individuo, e quindi, per riflesso, di attribuire a questo anche il male. Ma il suo sforzo, per quanto brillante e potente, non ci sembra più persuasivo di quelli dell'idealismo classico. « Niente, all'infuori di voi stessi (egli scrive) determina, sia casualmente, sia in altro modo, ciò appunto che costituisce la vostra individualità, perchè voi siete precisamente questa espressione, unica e non esemplificata altrove, dell'intendimento divino » Ma questa, sostanzialmente, è la stessa libertà affermata dall'idealismo classico, la liberta, cioè, consistente nell'operare secondo la nostra essenza profonda. E la risposta è sempre che questa non è libertà, tanto è vero che spesso è precisamente da *noi*, dalla *nostra* individualità, che vorremmo essere *liberi*.

nato e trascinato dal suo genio; ogni scienziato che l'amore per la sua scienza assorba e perfino astragga dalle necessità quotidiane dell'esistenza; ogni pensatore, specialmente se al di sopra del suo ambiente immediato, viva unicamente in rapporti di pensiero con altri individui lontani e personalmente sconosciuti; sente di non essere lui, artista, scienziato, filosofo, che pensa, bensì che qualche cosa di superiore al suo *io*, qualche cosa di impersonale, domina la sua mente e lo trascina, e pensa in lui; e sente, almeno in certi momenti, di essere morto come uomo e di non permanere che come stromento del pensiero universale (1).

Si conviene altresì agevolmente che il corso storico d'ogni scienza (e così particolarmente si ravvisa il corso storico della filosofia) è il corso d'un Pensiero, non creato dai cervelli umani, ma che si sviluppa da sè, per intima, propria, infallibile ed irresistibile potenza creatrice ed evolutiva, e che, anzichè essere il prodotto arbitrario dei nostri cervelli, appresta esso alle varie tappe del suo corso i cervelli individuali come successivi gradini dell'incremento della sua vita.

Ora, ciò che si riconosce circa quell'aspetto della Ragione che è la ragione teorica, è d'uopo riconoscerlo altresì rispetto alla Ragione in quanto pratica, rispetto a quella Ragione che è concezione della condotta della vita, che è visuale del « da farsi », che si traduce in atto, ovvero (che è lo stesso) è il modo con cui ci si palesa e svela la nostra profonda e cieca tendenza

(1) Nella *George Eliot's Life*, pubblicata da I. W. Cross si legge (Cap. XIX) la seguente interessante testimonianza del marito della grande scrittrice. « She told me that, in all that she considered her best writing, there was a « not-herself » which took possession of her, and that she felt her own personality to be merely the instrument through which this spirit, as it were, was acting ».

all'atto (1). Ed è d'uopo convenire che anche sotto tale suo aspetto la Ragione è alcunchè di trascendente, che si incarna in noi dal di fuori di noi, che non costituisce già una ragione pratica — una concezione della condotta e una visuale della vita — creata dal nostro cervello e che sia prodotto nostro, laddove piuttosto noi e i nostri cervelli siamo prodotti di essa, ed è essa che ci fa conoscere in una certa forma la vita, il mondo, la condotta preferibile, che ci fa essere in una certa guisa praticamente concepenti e volenti, a seconda che inserisce in noi l'uno o l'altro aspetto di sè stessa — quegli aspetti di cui, con insuperata sapienza il pensiero religioso dell'antichità pagana segnò il carattere trascendente facendone appunto degli Dei, e di cui, con insuperata profondità di visione, la tragedia greca ci mostrò all'opera su di noi e sui nostri rapporti umani, l'azione irresistibile (2).

---

(1) In pieno parallellismo con la conferma sperimentale della trascendenza della Ragione in quanto teoretica, che abbiamo vista dichiarata dalla Eliot, possiamo ricordare una constatazione pure sperimentale della trascendenza della Ragione in quanto pratica contenuta nel diario di quella profonda ed ardente coscienza religiosa che fu Hyacinthe Loyson, del quale diario pubblicò alcune pagine il figlio sotto il titolo di *Novissima Verba* nella *Revue* del 15 giugno 1912. « Je ne me préoccupe jamais de mes interêts temporels ; je suis l'esclave, et, au besoin, la victime de ma propre pensée, ou plutôt de la vérité absolue qui m'apparait dans ma pensée personelle. *Domine, quid me vis facere?* ». Anche il Minocchi, in un'intervista intorno al suo matrimonio pubblicata sul *Giornale d'Italia* e riprodotta in *Coenobium*, luglio 1911, disse : « La vita profonda è un mistero che *agisce in noi senza di noi* ». È, insomma, questa una verità che quando si bada, piuttosto che ad escogitare argomenti in favore di certi dogmi filosofici, a constatare qualche manifestazione saliente della realtà intima, ognuno avverte e confessa.

(2) È sopratutto da tale punto di vista, che è giusto ravvisare nel dramma musicale wagneriano l'erede della

E, per vero, se ci si pensa, ciò da cui dipende la nostra condotta, il suo essere buona o cattiva in generale, e le sue diverse particolarità di moralità o di im-

---

tragedia greca. Perchè la musica di Wagner possiede il carattere che si può con tutta precisione chiamare michelangiolesco? («Michelangelo trattò il corpo umano come uno strumento musicale, cui fa rendere, senza posa, i suoni più fragorosi, più stridenti, più gravi» REINACH, *Apollo*). Perchè lo sguardo possente di quel grande ha visto la nostra vita, non come quella di uomini i quali *agiscano* mediante forze che la loro stessa piccola e ristretta individualità crei e metta in opera; ma come quella di uomini che *sono agiti* da immense forze superindividuali la cui trascendenza ciclopica s'accresce per il lembo di indefinitezza e di vaga oscurità di cui esse restano necessariamente aureolate. — Egli è, come scrisse esattamente il D'Annunzio, colui che ha «trasformato in infinito canto per la religione degli uomini le forze dell'Universo» (*Il Fuoco*). Egli ha avuto con la stessa vivezza con cui noi, coi nostri occhi di carne, scorgiamo gli oggetti sensibili, la visione immediata di queste immani Energie divine, buone o cattive, immensamente pure o terribilmente perverse, che fluiscono o irrompono in noi, la cui vita eterna scorre in noi, loro effimere incorporazioni, come una sinfonia sulle sue corde, e tra l'una e l'altra delle quali oscilla spesso perduta la povera anima nostra. E se Wagner più d'ogni altro fa tremare «agli umani il core» è appunto perchè si è proprio con la voce ineffabile di queste divinità, da lui solo saputa. quasi, direttamente evocare fuor dal più profondo del loro Essere, che egli «mille anime intona ai cantanti metalli». — Questa (più che il concetto schopenhauriano della redenzione raggiungibile solo mediante la negazione della volontà di vivere, che domina nell'*Anello* e si afferma nel *Crepuscolo*), è la ragione per cui da ogni opera di Wagner si esce col senso affannoso di essere smarriti, sbattuti da un'immane tempesta nuova, schiacciati sotto l'imminenza d'un pericolo colossale ed oscuro. «Poveri noi uomini, meschini, afflitti, impotenti, abbandonati senza difesa nella foresta paurosa del Destino dove ci attendono al varco queste immani divinità delle passioni, che si sferrano improvvise dall'ombra a farci loro preda!» Tale il lamento che quella musica (la quale spesso, e singolarmente ad esempio nello svolgimento dei temi della morte e del destino nel secondo atto della *Walkiria* raggiunge una potenza che non si può meglio definire che con l'aggettivo di «gorgonea»), ci delinea vagamente nell'anima. Si sente così il bisogno di

moralità è unicamente il concetto di prevalente «importanza» con cui si affaccia e si impone a noi uno od un altro ordine di oggetti. Che si senta come la cosa più importante l'acquisizione della coltura, o la comprensione o il godimento d'un'arte, o l'attività politica, o la creazione d'un opera artistica, o il buon andamento della propria officina, o il proprio lavoro professionale, o la passione per una donna, o il soddisfacimento d'un vizio — ciò è appunto che invincibilmente determina la condotta che l'uomo terrà, ciò è appunto che fatalmente segna le vie che gli uomini battono. Colui nel cui spirito, mentre deve, ad esempio, attendere ad un lavoro professionale, viene ad apparire come la cosa più « importante » della vita, l'unica a cui questa val la pena di essere dedicata, poniamo il perseguimento d'un ideale artistico o la realizzazione d'una passione

---

stringersi ad altri, quasi sotto un impulso di timore e di pietà reciproca, analogo, ma immensamente più ampio, a quello che vibra nella *Ginestra* del Leopardi. Si prova la impressione che la nostra personalità di cui sembra di essere così sicuri, sia annichilita ed infranta; e che la padronanza di noi, della quale siamo così superbi, sia diventata un fatto tutto superficiale, cui il levarsi di qualche grandioso turbine dormiente nel profondo può ad ogni momento infrangere. — E tutto questo appunto perchè il Wagner ci colloca per un istante in contatto con quelle Forze superiori e primordiali di cui la nostra anima stessa non è che un modo. Perciò non c'è musica che spezzi e sconvolga maggiormente lo sforzo di costruzione definita del carattere morale, perchè ce ne fa risuonar dentro la fragilità; che fiacchi di più la potenza di inibizione etica, perchè ci fa emergere innanzi dai nostri stessi abissi il senso della sua inefficacia; in una parola, che sia maggiormente *immorale*, della musica wagneriana. E quindi ha ragione Nietzsche quando dice che la musica wagneriana è necessaria al filosofo perchè dovendo questi essere la « cattiva coscienza » del suo tempo, quella musica gli discopre innanzi senza pudore tale coscienza nel suo più intimo: — come pure ha ragione quando dice che Wagner è il successore di Hegel, « la musica come Idea » (*Il Caso Wagner*, Pref. e § 10).

d'amore, sarà *necessariamente* un lavoratore cattivo, svogliato, negligente, perchè egli *non potrà* prendere sul serio una cosa che *vede* essere senza nessuna « importanza », che *vede* inutile e vile. La diversità delle vocazioni, e in generale la loro reciproca incomprensione, il fatto che l'artista innamorato della sua arte sino al fanatismo disprezzi l'uomo d'affari che non pensa se non a combinazioni finanziarie, che questo sogghigni del primo, e che ciascuno dei due estolla dentro di sè la propria vita come infinitamente più « importante » di quella dell'altro; il fatto di quei dissidii tra padri e figli, dissidii che, sebbene talvolta taciti, sono profondi, insormontabili, e non si colmano più, i quali nascono appunto da ciò che il figlio segue una via e vive una vita (e la segue e la vive precisamente perchè la concepisce migliore) che il padre invece concepisce e scorge come peggiore di quella che avrebbe voluto il figlio seguisse: tutto ciò deriva appunto dall'irreducibilità, dalla primordialità, dalla definitività del senso di « importanza » con cui questo o quest'altro oggetto ci si presenta dinanzi alla mente. Tale senso di prevalente « importanza » con cui l'uno o l'altro fatto ci appare, è appunto la nostra conoscenza o ragion pratica; ed essa quindi non è creata da noi nè da noi dipende, perchè non da noi dipende lo scorgere come più « importante » un ordine di fatti anzichè un altro, bensì tale visione di prevalente « importanza » è tutta la nostra stessa più profonda essenza, ed è essa quindi, che, al contrario, ci crea come uomini in un certo senso operanti e che sviluppa sè stessa nella serie d'azioni che costituiscono l'insieme della nostra vita (1). L'invincibilità che si attribuisce alla

---

(1) Il Gioberti ha una frase profonda e incisiva la quale conferma la nostra tesi generale che è per opera di una

passione d'amore — invincibilità, la quale consiste appunto unicamente nel fatto che la realizzazione di essa emerge d'un tratto nella coscienza come la cosa *più importante* della vita — questa invincibilità esiste, in fondo, per tutte le nostre passioni, buone o cattive, e ciò per la medesima ragione: perchè, cioè, tutte sono nostri *amori*, tutte entro di noi emergono sopra ogni altra cosa come ciò che v'è di *più importante* nella vita e tali risultando noi *non possiamo* preferire ad esse altri fatti che scorgiamo, che *conosciamo* rispetto alla nostra passione prevalente destituiti di ogni vera e seria « importanza ». Chi pensi di poter convincere un uomo infiammato per la politica, il quale per essa dissipa la quiete, il tempo, le ricchezze, gli affetti famigliari e affronta talora la morte, che è preferibile e superiore un'esistenza consacrata, ad esempio, all'indagine filosofica, a quest'opera che a lui pare così aerea, frivola e vana; — chi pensi di poter convincere lo studioso nella cui mente giganteggia come la cosa che vi sia al mondo di più grave e rilevante, il seguire ed elaborare un pensiero filosofico, che egli impiegherebbe più utilmente la sua esisetnza fondando e dirigendo un'azienda agricola ed assicurando così il benessere ad una regione che ne è priva

attività trascendente che l'uno o l'altro ordine di idee ci appare invincibilmente come vero, e quindi l'una o l'altra condotta come « più importante », come tale da doversi seguire. — Parlando della religione, ma dopo aver espressamente avvertito che le sue parole si applicano anche alla morale, egli scrive: « Non bisogna distinguere i motivi di credibilità dalla grazia; sono tutt'uno » (*Nuova Protologia*, edizione Gentile cit. II, pag. 137). — Anche per il Gioberti, adunque, quando il bene assume ai nostri occhi una veste di evidente credibilità ciò avviene per opera della grazia, e implicitamente, quando assume un aspetto di evidente credibilità il male, ciò non può del pari essere che per effetto d'una forza trascendente, come la grazia, sebbene di natura opposta, cioè malvagia.

— chi pensi di poter operare un permutamento delle rispettive convinzioni di ciò che sia più « importante » tra il tipo abituale d'uomo pratico, per cui la cosa più seria e concludente è il guadagno, e più degno di stima e di ammirazione chi più attivamente si dedica al guadagno, e l'artista per cui invece pensare al guadagno è oggetto di disprezzo e l'unica cosa che valga è il fissare e l'esprimere una certa immagine di bellezza — chi pensi di poter cangiare così il concetto della « importanza » con cui un certo ordine di azioni si affaccia irresistibilmente alla nostra coscienza; può altresì pensare che a colui alla cui mente la soddisfazione d'una passione o d'un vizio si presenta come la cosa più « importante », — in quella identica guisa e con l'identica forza e immediatezza d'intuito con cui *appare* più *importante* la politica o lo studio, il guadagno o l'arte, negli esempi ora dati — sia possibile di condursi virtuosamente (1). Ora, come abbiamo ampiamente dimostrato, colui che cede al vizio, *nel preciso momento in cui vi cede,* e in generale coloro che conducono una vita sbrigliata, fanno ciò, perchè agire così risulta alla loro mente più « importante » d'ogni azione e condotta diversa, perchè la loro ragione è tutta condensata nel giudizio: « questo è ciò

(1) I casi che ci offre la biografia universale di uomini ricchi d'ingegno (e talora di genio), di coltura e d'erudizione, i quali vissero tra gli stenti della povertà e spesso le strette della miseria, si spiegano in via principalissima col senso irresistibile di prevalente od esclusiva importanza con cui ad essi si presentava il seguire il pensiero e la speculazione in confronto dello svolgere quell'attività pratica che sola permette di acquistare un successo mondano in qualsiasi direzione. — Fu questo, per buona parte della sua vita, il caso del Romagnosi. E la spiegazione sta in ciò che del grande pensatore scrive Giuseppe Ferrari: « Il pensiero e la verità erano per lui una religione, avevano per lui *l'importanza* che ha l'oro per gli altri uomini » (*La Mente di Giandomenico Romagnosi,* Milano 1835, pag. 61).

che solo val la pena di fare ». Infatti, il giudizio che, per contro, dà un *viveur* sugli uomini morigerati è press'a poco lo stesso che un onesto uomo di mondo dà su di un trappista: vale a dire che essi rinunciano alla cosa più « importante », cioè a un certo libero godimento, in obbedienza e per rispetto a fantasmagorie e scrupoli privi di ogni « importanza ».

Sebbene, adunque, sia ovvio parlare, come abbiamo fatto nel capitolo precedente, d'un'analogia col genio solo nel caso dell'incarnazione in noi della ragione morale, di Dio in quanto Bene, perchè solo in questo caso si riscontrano, secondo s'è dimostrato, i caratteri d'un privilegio riservato a pochi e della trancsustanziazione in questi della vita più nobile, e, quasi diremmo, più veramente divina, di Dio; pure è d'uopo convenire che, come la nostra ragione teoretica, così la nostra ragion pratica, buona o cattiva, è qualche cosa che non noi suscitiamo e foggiamo, bensì un'entità che ci sorpassa, che inserendosi in noi dal di fuori di noi, ci crea a sua immagine e somiglianza, in una parola che ci trascende ed esercita su di noi il suo imperio eteronomico. È d'uopo affermare, col più intimo pensiero dell'idealismo classico, col pensiero più profondo della teologia (e con quello della filosofia e criminologia positive, sebbene queste abbiano scorto solo l'apparenza superficiale, esteriore e fenomenica di tale verità, e ad essa si siano arrestate) che, come nel campo teoretico, non noi pensiamo, ma il Pensiero pensa in noi (e si vide essere appunto questa la correzione che Malebranche, secondo Vico, avrebbe dovuto apportare a Cartesio) così, nel campo pratico, noi non agiamo virtuosamente o viziosamente, ma il Volere supremo buono o cattivo agisce virtuosamente o viziosamente in noi. È d'uopo affermare che solo dal rifluire del primo nella nostra coscienza possiamo attenderci la vittoria sul peccato e la liberazione dal

nostro male morale (1), sicchè coloro in cui questo accade non possono attribuire ciò ad opera personalmente propria, ma devono essere « modesti a riconoscere sè dalla Bontade » che li ha « fatti a tanto intender presti » (2). È d'uopo concludere che quindi l'uomo nel bene e nel male, nella delinquenza e nella santità, come nel genio, non è che il veicolo e il mezzo dell'azione di Dio al quale, e non all'uomo, la libertà s'appartiene; — che, insomma, come dichiara S. Paolo, « è Dio che opera in voi la volontà e l'azione secondo il suo beneplacito » (3).

III.

Se non che, appunto in relazione a queste ultime constatazioni, si potrà obbiettare: se finchè si faceva trascendente soltanto il bene questa trascendenza poteva sostenersi appunto in quanto il polo contrario dell'individualità, era dato dal male, ora che si fa trascendente tanto il bene quanto il male viene nello istesso tempo a sfumare il termine rispetto al quale vi dovrebbe essere una trascendenza, viene a sparire del tutto l'*io* come contrapposto a Dio, e, poichè l'*io* tanto nel bene quanto nel male non è che un Dio in-

(1) Questa verità dovrebbe essere generalissimamente ammessa dal momento che col *Padrenostro* è a Dio che si chiede di non indurci in tentazione (quindi è lui che ci induce) e di liberarci dal male, ed è da lui perciò che ci si aspetta l'effettuazione in noi dell'una o dell'altra cosa.

(2) Par., XXIX, 50. — Si avverta che Dante dicendo che Dio dà la bontà con rendere presti ad un alto *intendere* conferma l'identità di conoscenza e volontà.

(3) Θέος γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας. Fil., II, 13.

carnato, tutto è Dio, sicchè infine sparisce quindi anche ogni trascendenza (1).

Certamente la nostra teoria non è conforme alla tendenza forse preponderante del pensiero filosofico contemporaneo di dare un grande rilievo alla personalità umana. Certamente per noi non del tutto a torto quel delicato e profondo pensatore che fu il Brewster definì l'*io* un semplice «avverbio di luogo» (2), vale dire un punto di incrocio e di frammentaria delimitazione di energie di carattere universale, cosmico, eterno. Definizione dell'*io* la quale, del resto, è forse l'unica che si concili con l'idealismo, tanto che il Fouillée rileva come nella dottrina kantiana il nostro carattere empirico altro non possa essere che « notre caractérisation comme phénomènes complexes, produits par un enchevêtrement des lois dépassant le point de l'espace et du temps où elles forment un noeud appellé Pierre ou Paul » (3). Ma anche così concepito l'*io* (come emerge già da queste stesse definizioni) sta quale alcunchè di particolare e di distinto rispetto alle energie o leggi universali che pure lo costituiscono, e quindi, queste, sebbene siano esse che lo formano, sebbene

---

(1) Nella *Cultura Filosofica* del Novembre-Dicembre 1912, il prof. G. C[alò], esponendo e discutendo, con grande equanimità e penetrazione, i concetti da noi svolti nei capitoli V e VI di questo volume (e che avevamo allora pubblicati nella *Rivista d'Italia* e nel *Coenobium*) concludeva osservando che nella psicologia e nella metafisica da noi sostenuta, data la « trascendenza di male e di bene, non si veda più che cosa sia l'*io* ». — L'osservazione è giusta ed acuta, rispetto al punto in cui con quei due capitoli (che soli il Calò aveva dinanzi) era giunto lo svolgimento della nostra tesi. Ma noi riteniamo, con quanto diciamo qui sopra, d'aver dimostrato che un concetto esatto e determinato dell'*io* trova perfettamente luogo anche nella nostra metafisica e psicologia.

(2) *L'Ame Payenne*, Parigi 1902, pag. 35.

(3) *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain*, Paris, 1905, pag. 159.

l'attività dell'*io* sia interamente l'attività loro, si possono senza contraddizione pensare come trascendenti l'*io* medesimo e come tali che lo dominano dal di fuori donde si inseriscono in lui, e che, dominando l'*io*, dominano qualche cosa di diverso da sè medesime.

Per dilucidare meglio questo punto richiamiamo un concetto del Bruno. « Dico (egli scrive) che la intelligenza efficiente universale è una de tutti; e quella muove e fa intendere; ma, oltre, in tutti è l'intelligenza particolare in cui son mossi, illuminati e intendono; e questa è moltiplicata secondo il numero degli individui... Cossì, dunque, sopra tutti gli animali è un senso agente, cioè quello, che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto; e uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti, e per cui tutti sono intellettivi in atto; e appresso son tanti sensi e tanti particulari intelletti passivi o passibili, quanti son suggetti: e sono secondo tanti specifici e numerosi gradi di complessioni, quante son le specifiche e numerali figure e complessioni di corpo » (1). In queste parole del Bruno vi è la risoluzione della difficoltà che ci siamo proposta, perchè egli stabilisce nettamente l'esistenza d'una Ragione universale, la quale è quella che soltanto veramente possiede l'attività « che *muove* e fa intendere », e, di contro ad essa, l'esistenza delle frammentarie e particolari incorporazioni di essa Ragione universale, in modo diverso sensibilmente determinate per ogni individuo, le quali sono unicamente passive, subiscono cioè la visione intellettuale che a loro dà e il moto che loro imprime la Ragione universale, la quale, adunque, le domina dal di fuori e le trascende, sebbene quelle non siano altro in sostanza che la « moltiplicazione » di essa.

---

(1) *Cabala del Cavallo Pegaseo,* Dial. II, Parte I.

Il concetto del Bruno è analogo a quello che esprime il Fichte, più determinatamente nella *Zweite Einteilung in die Wissenschaftslehre,* dove, parlando dell'*Io* come *intellektuelle Anschauung* e dell'*Io* come Idea, dice che quest'ultimo è « l'essere razionale, anzitutto in quanto questo ha perfettamente manifestato in sè stesso la ragione universale, in quanto è effettivamente razionale e nient'altro che razionale, in quanto dunque ha cessato di essere un individuo — perchè è solo *mediante le limitazioni dei sensi che egli è un individuo* » (1). Ora, come abbiamo accennato (2), è appunto a quest'ultimo che noi crediamo doversi riservare il nome di *io* (3). L'*io,* adunque, l'individuo, è un frammento della ragione universale in quanto incarnata nei sensi, in quanto colorita, determinata, riempita, se così si può dire, dalla *mia* vita sensibile, secondo questa entro un dato momento dello spazio e del tempo si manifesta e si svolge, secondo essa da quel momento attinge i suoi dati, i suoi particolari rapporti, le sue speciali fattezze concrete (4).

---

(1) *Sämmtliche Werke* (Berlino 1845-1846), I, 515 f.).

(2) Cap. II e III.

(3) E, in fondo, lo stesso Fichte, ne conviene. Egli scrive che la manifestazione e la rappresentazione della ragion pura nell'essere razionale è la legge morale, « mentre la individualità è ciò mediante cui ciascun individuo distingue sè stesso dagli altri ». Ed aggiunge: « Questa ragione universale è stata posta da me come intelligenza fuori di me... Ora dopo che tale esteriorizzazione della ragion pura è stata compiuta in me, *solo l'Ego empirico o individuale deve esser chiamato Ego, o Io* » (*Sittenlehre,* Libro V, Cap. I).

(4) Questo concetto è sostanzialmente confermato da un luogo del Baillie, che giova richiamare anche perchè dimostra come eziandio coloro i quali vogliono che sia la Ragione universale ciò a cui soltanto va dato il nome di nostro *io,* siano poi costretti a far distinzione tra due *io,* cioè tra tale attività universale e l'*io* individuale. « The specific individuality — scrive il Bailie — has twofold character by ist being cosciousness of self by self; *one* self is

L'*io* è un frammento della ragione universale, in quanto, attraverso i miei sensi, si incorpora con un determinato ambiente, su cui crea e foggia la propria coscienza, in cui si trova in particolari relazioni, come uomo d'un certo tempo, d'una certa civiltà, d'un certo popolo, d'una certa classe sociale, d'una certa famiglia, — relazioni tutte su cui la coscienza si costruisce e con cui si immedesima (1). La Ragione come energia universale, o Dio, nelle sue due forme di bene

what we have called the substantial universal, the *other* is the determinate limited individuality each possesses, and which makes each distinct from another. The first is the same for all and *in all;* the second is restricted to a certain area or sphere of that totality ». La sostanza universale, prosegue il Baillie, duplica il suo sè, « the one self being the universal self as such, which is the same for and in all, and the other the specifically distinct forms in which its concrete life appears : the determinate individuatities ». — (*An Outline of the Idealistic construction of Experience,* Londra 1906, Cap. IX, pag. 286-7). Secondo il nostro modo di vedere, ciò in cui solamente consiste *il nostro io,* quel tanto di noi a cui diamo il nome di nostro io, e a cui solo tale nome va riservato, è non il *substantial universal,* ma precisamente invece la nostra determinata individualità, ossia *the specifically distinct forms in which its concrete life appears.* E appunto perciò *l'universale sostanziale* (la Ragione universale) è trascendente rispetto a queste (rispetto al *nostro io*), sebbene esse non siano che forme della sua vita, e queste, non ostante tale loro carattere, non sono una cosa sola con quello, sicchè quello inserendosi in esse e costituendole e dominandole, esercita un impero eteronomico su qualche cosa di distinto da sè.

(1) Ciò a cui va veramente dato il nome di *io* d'un uomo è sempre costituito — per usare le parole del James — dalla « somma totale di tutto ciò che egli *può* chiamare suo », cioè : « il suo corpo e le sue facoltà psichiche... i suoi abiti e la sua casa, sua moglie e i suoi bambini, i suoi antenati ed i suoi amici, il suo buon nome e l'opera sua, le sue campagne e i suoi cavalli, i suoi *yachts* e i suoi biglietti di banca » (*Principii di Psicologia,* trad. Ferrari, Milano 1905, pag. 220-1). Sono tutte queste, o consimili, determinazioni sensibili che circoscrivendo un frammento di Ragione universale, improntandosi in esso, ne fanno un individuo, un *io.*

e di male, rappresenta adunque qualche cosa di trascendente rispetto a ciascuna di queste particolari incorporazioni di essa, e all'insieme di queste, poichè ciò che costituisce l'esistenza di esse come particolari è appunto la diversità della vita sensible e di relazione di cui ciascuna è materiata e occupata. Come attività universale, buona o cattiva, la Ragione è ciò che dirige la conoscenza e la volontà di *questo* nucleo di vita sensibile, illuminato da una singola e circoscritta coscienza personale, e in essa immedesimato, a quel bene o a quel male di cui il particolare mondo circostante offre i modi e le occasioni, in tal guisa foggiandolo come individuale, come *io;* è ciò che gli dà la generale conoscenza e volontà buona o cattiva che esso poi estrinseca, specializza e concreta di fronte alle sue peculiari relazioni sensibili, in ciò appunto come *io* determinandosi. Essa è la Corrente cosmica la quale, come Bene e come Male, traversa perennemente il Mondo e costituisce la vera ed unica sostanza profonda di ogni coscienza personale, ciò che la fa volere quello che le circostanze della sua vita peculiare le presentano come bene e come male, sebbene in ciò appunto tale coscienza personale si individualizzi e si distingua dal Bene e dal Male come entità universali. Così, la Ragione, come Bene e come Male, trascende l'*io,* in tale guisa inteso, quantunque ne costituisca la sostanza profonda, quasi al modo che la falda sotterranea dell'acqua trascende *questo* determinato specchio d'acqua, la cui superficie visibile è determinata e configurata da rive le quali hanno un aspetto certo e preciso che permette di riconoscere e definire lo specchio d'acqua e di distinguerlo dalla falda sotterranea, sebbene questa costituisca in realtà la sua stessa sostanza (1).

(1) « La concentration de l'Absolu en un point lumineux » ;

IV.

Si potrà ancora obbiettare che la nostra tesi conduce ad un nullismo morale pratico, esclude ogni possibilità d'azione rigorosamente propria dell'individuo e da questo scaturente, e lo priva della possibilità di qualsiasi attività morale che origini veramente della sua iniziativa.

Riconosciamo anche qui che la nostra teoria non è conforme a quel prevalente pensiero filosofico contemporaneo il quale ravvisa consistere la morale pratica nell'estrinsecazione d'una energia essenzialmente propria dell'individuo e da lui creata e messa in opera, e nell'esercizio d'uno sforzo la cui sorgente dinamica si trovi nel centro della volontà personale ed erompa direttamente e strettamente da questa. Per contro i lineamenti della nostra morale pratica non potrebbero divergere gran tratto da quelli che furono sempre fondamentalmente propri della morale mistica, sebbene i principî antintellettualistici affermati nel campo teorico dal misticismo non siano i nostri (1).

Osserviamo anzitutto che i casi più tipici di manifestazione di energia apparentemente propria nell'individuo, sono precisamente quelli che, attentamente

— questo è (secondo lo formula il Léon, *Op. cit.*, pag. 463) il concetto fichtiano dell'individualità.

(1) C'è appena bisogno di ricordare che, al giorno d'oggi, per opera del Bergson si è affermata, con grande vigore e fascino una filosofia teoretica assolutamente antintellettualistica e quindi mistica, dalla quale non dovrebbe coerentemente poter scaturire se non una morale pure mistica. — Più interessante è forse richiamare la venatura di misticismo che, talvolta sin nel campo teoretico, si avverte nella dottrina del Vico. Ad es. : « *Distincte cognoscere* humanae mentis vitium potius quam virtus est : nam est cognoscere fines rerum » (*De Antiq. It. Sap.*, Cap. IV, § I.

esaminati, risultano costituire la prova più certa che l'individuo è *agito* da una forza a lui superiore, è da essa dominato, e fa, con la sua azione costantemente energica, non atto di energia personale, ma bensì atto di personale debolezza. Il caso, che presenta in apparenza l'esempio tipico dello sviluppo dell'energia personale, è quello dell'individuo che attraverso ad ostacoli d'ogni sorta e a condizioni esteriori le più sfavorevoli e contrarie, riesce a far trionfare un suo piano di vita o una sua vocazione. Riferiamoci all'aneddoto, narrato dallo Smiles, del falegname che interrogato perchè piallasse con tanta cura un seggio destinato ai giudici d'un tribunale, rispose che così faceva perchè quello scanno doveva servire per lui; e che poi infatti riuscì a diventare magistrato. Considerando il corso di una tale vita, il giudizio immediato che se ne pronuncia è il seguente: quale meravigliosa forza di volontà, quale energia, quale fermezza, in quest'uomo che, essendo un povero artiere, si propone la remotissima meta di diventar magistrato, vi tien fisso costantemente lo sguardo attraverso le condizioni d'un mestiere manuale il più possibile avverse alla sua aspirazione, e che riesce ad effettuarla! Orbene: un giudizio più attento ci persuade subito che le cose stanno all'opposto. Se il falegname fosse stato dotato di forza personale di volontà egli l'avrebbe spiegata respingendo da sè l'idea di diventar magistrato, come un'idea pazzesca, chiudendo ad essa la porta della propria coscienza e costringendosi a non pensare che all'esercizio diligente del suo mestiere di falegname. L'essere dotato di forza personale di volontà avrebbe dovuto voler dire per lui resistere ad una tentazione che ogni persona sensata non poteva non giudicare fantastica e rovinosa. Invece, egli si lascia allettare da tale tentazione irragionevole e senza fondamento. Essa gli balena innanzi sempre più spesso; e, ogni

volta, egli si sente sempre più debole di fronte ad essa. Passo passo essa lo avvolge sempre più strettamente nelle sue spire, sinchè si impadronice di tutti i suoi pensieri, di tutta la sua vita, ed egli non avendo più la forza di resistervi, abbandona definitivamente ad essa le redini della sua condotta. Trascura il suo mestiere, soffre la fame e la fa soffrire alla sua famiglia, si impone sacrifizi inenarrabili, chiude gli occhi davanti all'insormontabilità degli ostacoli che pure la sua più sensata e calma ragione gli rappresenta, si rifiuta di trarre dai primi insuccessi le conseguenze logiche che pure in istato normale la sua mente gli indica. In una parola, è allucinato dalla sua idea fissa. Ne è diventato lo strumento. E sospinto incessantemente da essa giunge finalmente a realizzare ciò che era assurdo proporsi. L'apparente magnifica forza di volontà personale si risolve in ultima analisi nella dedizione completa della propria volontà ad un'idea la cui scarsa ed incertissima probabilità di realizzazione, anzi la cui irragionevolezza, avrebbe dovuto determinare una personale volontà forte a cacciarla da sè.

Ora, come in questo più tipico caso, del pari ogni manifestazione di energia, apparentemente del tutto personale, compresa la più alta energia morale, quella dell'asceta, dell'eroe civile, del martire, non è che l'opera d'un'idea che si è impadronita di noi, a cui noi non abbiamo resistito, a cui abbiamo ceduto, a cui abbiamo abbandonato del tutto noi stessi, la quale manifesta mediante noi, non la *nostra,* ma la *sua* energia: — è l'opera cioè d'un aspetto di quella Ragione universale ed eterna, la quale ci trascende, ossia è Dio, che, incarnato in noi ci fa agire, o in altri termini agisce per mezzo nostro. Ognuno, ai cui occhi si manifesti il dovere di compiere un'azione morale difficile o pericolosa, e che, trascurando il quieto vivere, eseguisca tale dovere, prova il medesimo sentimento che

esprime Ulisse ad Euriloco, quando contro i prudenti consigli di costui, si muove a liberare i compagni dagli incantesimi di Circe: « κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη » (1).

Quando, adunque, si chiede che cosa, secondo la nostra teoria, rimarrebbe da fare all'individuo nel campo morale dobbiamo rispondere richiamando il concetto che trovammo adombrato dal Malebranche, che cioè il male stesso è Dio come natura, sicchè esso può essere vinto solamente ancora da Dio, ossia da Dio come grazia. Il vero bene può « effettuarsi (come scrive lo Schelling) unicamente per divina magia, ossia per l'immediata presenza dell'essere nella coscienza e nella conoscenza » (2). Il compito più sicuro, adunque, che spetta all'individuo è quello di attendere l'azione in lui di questa « divina magia », di preparare la via alla sua opera e di seguirla (3).

Del resto, ognuno ammette che se si vince il male ciò non può avvenire se non perchè esiste *già* in noi il desiderio del bene. È questo desiderio che, per raggiungere il suo fine, ci spinge ad attuare i provvedimenti a ciò necessari (meditazioni, esame di coscienza, rafforzamento di propositi, esercizi morali.

---

(1) *Od.*, X, 273. « Ubbidisco ad un'inrecusabile forza » (Pascoli in *Traduzioni e Riduzioni* cit., pag. 82). — Il Bosanquet conviene nel concetto sopra sostenuto, scrivendo: « We may be determinel by something which not only is not ourself — for in the greatest moments of life, when our being touches its maximum, we in a sense, feel an impulse which *is not ourself* » ecc. (*Philos. Theory of the State*, cit., pag. 141).

(2) *Ricerche sulla Essenza della Libertà* ed. cit. pag. 97.

(3) È questo un concetto fondamentale anche in Gioberti, sebbene egli pure cerchi invano di conciliarlo col libero arbitrio. « L'Ente è cagion prima dell'atto buono, perchè è conservatore e premotore dell'agente, il quale non può aver virtù di operare, nè mettere in atto questa virtù, senza il concorso attivo della causa creatrice e assoluta » (*Del Buono* ediz. cit. pag. 300).

allontanamento delle cattive occasioni, ecc.) e può in tal modo riuscire a produrre in luce una formazione morale. Senza questo desiderio iniziale e fondamentale nessun risultato morale è possibile (1). Ma se è questo desiderio che solo può creare un risultato morale, il desiderio stesso non può crearsi da sè medesimo, nè può essere creato da noi, perchè noi non possiamo infonderci un desiderio che non sentiamo, non possiamo suscitarci un desiderio, senza almeno provare il desiderio di averlo, senza sentire almeno il desiderio del desiderio, che è poi in fondo il desiderio dell'oggetto stesso. Questo desiderio del bene appartiene dunque a quello che Kant chiamerebbe il nostro carattere noumenico, fa parte della scelta extratemporale, da lui accennata, che non tanto *noi* come

(1) Cfr. PAYOT. *L'Education de la Volonté* (Parigi 1898, pag. 30 e seg.). — Egli espone così questo fatto, sotto forma di obbiezione alla sua stessa teoria della libertà. « Si vous acceptez que la volonté puisse *sans aucunement le désirer,* uniquement par sa libre initiative, assurer la prépondérance à un motif sans force sur de puissants mobiles, *vous présupposez le désir.* Vous voici revenu à une predestination ». Il Payot ammettte questa predestinazione, ma cerca di toglervi importanza anzitutto osservando « que le désir du mieux, *si faible qu'il soit,* nous suffit » ; poi asserendo che tutti posseggono una cosiffatta predestinazione meno i pazzi morali, i quali sono lasciati da banda anche dai partigiani del libero arbitrio come comunemente inteso. L'argomento a sostegno di questa asserzione è il solito : forse che la grande maggioranza degli uomini non trova preferibile la vita di un Regolo, d'un Socrate, d'un Pasteur, a quella d'un ubbriacone? Ma per scorgere tosto come la asserzione sia falsa, come il desiderio del meglio sia invece sentito da pochi, basta porre la questione in termini più normali, così : l'immensa maggioranza non preferisce forse, e non dichiarerebbe esplicitamente di preferire, alla vita di sacrificio d'uno scienziato, d'un riformatore, d'un martire, una vita analoga a quella espressa nel famoso motto che descrive i costumi veneziani della decadenza : « La mattina una messetta — l'apodisnar una bassetta — la sera una donnetta? » (Cfr. TIVARONI, *L'Italia prima della Rivoluzione Francese,* Torino 1888, pag. 54).

individui, quali ora siamo costituiti e determinati, bensì quasi come non ancora staccati e distinti dal fondo comune e dal repositorio dello Spirito universale, non ancora emersi dal seno di Dio, e come invece ancora interamente profondati in esso, e tuttora parte di esso, abbiamo fatto del bene o del male; ossia della sorte che, secondo il mito platonico di Er, ci toccò prima di questa vita, e che in questa vita rimane immutabile. Sicchè il passaggio dal male al bene non può effettuarsi che per l'opera di questo desiderio iniziale, che non è acquisibile a volontà, che è manifestazione diretta d'un' attività della ragione in universale, ossia di Dio: o, in altri termini, quel passaggio non può aver luogo che per opera d'un impulso originario datoci da una forza, rispetto a noi come individui attuali, superiore e trascendente. Tale passaggio non rappresenta dunque mai un trapasso a qualche cosa di radicalmente nuovo e dapprima inesistente, la creazione che noi stessi operiamo in noi per nostra improvvisa iniziativa d'uno stato d'animo, d'una concezione di vita, e quindi d'una condotta, opposti a quelli che erano precedentemente nostri, ma rappresenta la manifestazione d'un impulso, lo sboccio d'un germe, insito in noi fin dalla nostra formazione come individui, che era rimasto soltanto sino ad ora sepolto sotto altre incrostazioni, e che non è quindi prodotto della nostra personale attività volontaria. — Ancora lo Schelling osserva profondamente come il fatto che l'uomo consenta allo spirito buono di esercitare un'influenza in lui « e non gli si chiuda positivamente, si trova già in quell'azione primitiva, per la quale egli è questo e non altri »; e aggiunge che per conseguenza nell'uomo, in cui non sia ancora accaduta la trasmutazione dal male al bene, «ma neppure sia morto interamente il principio buono, non cessa mai di agire come stimolo la voce interna del

proprio essere migliore in relazione a lui com'è adesso; ed egli con una reale e decisa conversione, trova la pace nel proprio interno e si sente riconciliato col suo spirito tutelare, quasichè ora soltanto abbia avuto soddisfacimento quell'idea iniziale » (1).

Da un lato, quindi, è giusto pensare, con Platone e con Nietzsche, che, meglio dell'educazione — ossia dello sforzo diretto a far *conoscere* diversamente dal come si conosce, a mutare la conoscenza esistente, a sostituirne a questa una diversa — giovi mirare alla vera e originaria formazione di conoscenze umane nuove, ad effettuare sin dal momento iniziale della costituzione dell'individuo una sempre più ampia e generale incarnazione della conoscenza buona, ossia della Ragione in quanto bene, riducendo in limiti progressivamente più ristretti l'incarnazione della conoscenza o Ragione immorale: giacchè tale e non altro è lo scopo cui sono intesi i provvedimenti (congiungimeno dei migliori di ciascun sesso fra di loro sotto la direzione dei magistrati, comunione delle donne, dei figli, dei beni), con cui Platone mira nella *Repubblica* a conservar pura e a migliorare la schiatta dei custodi dello Stato; e tale parimenti è in sostanza (e a parte il particolare carattere della *conoscenza* nuova auspicata dal Nietzsche) il significato dell'aforisma nietzschiano che l'uomo è qualche cosa che dev'essere superato e l'invocazione all'avvento del Superuomo.

D'altro lato, è giusto riconoscere che l'individuo il quale sia suscettibile di vita morale (ed è solo a costui che qualunque sistema etico si rivolge) (2) per agire moralmente non ha che da compiere quello che

---

(1) Op. cit. pag. 94.

(2) Così Fichte nella sua *Ascetica* scrive: « La buona volontà è sempre presupposta; essa sorge una volta per sempre con la prima risoluzione morale; e se potesse sva-

Bossuet chiamò: « l'acte d'abandon à Dieu », perchè « s'il est vrai, comme il est, que nous soions d'autant plus agissants, que nous sommes plus poussés, plus mûs, plus animés par le Saint-Esprit; cet acte par lequel nous nous y livrons, et à l'action qu'il fait en nous, nous met, pour ainsi parler, tout en action par Dieu ». Mentre, infatti, colui che non è suscettibile di vita morale, rimane, per qualsiasi sistema di etica, irrimediabilmente abbandonato all'azione del male, chi di quella vita è suscettibile non ha tanto da eseguire un sistema di sforzi sprigionantesi dal suo arbitrio e da spiegare un'energia di cui sia egli l'autore, quanto da abbandonarsi all'impulso buono di cui lo attiva la Ragione universale, o Dio, quale bene, e da seguirlo sino in fondo senza remore o riluttanze, com'è, in realtà, ciò che soltanto hanno sempre fatto tutti coloro che hanno realizzato ed esemplificato in sè un grande ideale di virtù o di santità: giacchè quest'è « un entier abandon à cet esprit de nouveauté qui ne cesse de vous reformer intérieurement et extérieurement » (1). Tale è anche il concetto che manifesta il Bruno, quando dopo aver avvertito che l'appetito razionale non può resistere alla concupiscenza sensuale se non per il presentarglisi agli occhi la luce intelligenziale, « da qua avverrà (seguita) che senza dubio gl'influisca la divinità, la qual da per tutto è presente e pronta ad ingerirsi a chi se gli volta con l'atto de l'intelletto, e aperto se gli espone con l'affetto de la

---

nire non vi sarebbe alcun mezzo *naturale* con cui restaurarla ». Ed è questo un concetto costante nella dottrina morale di Fichte.

(1) *Discours sur l'Acte d'Abandon à Dieu.* — Questo è in sostanza il metodo morale di cui parla, con tanta compiacenza (e in fondo aderendovi) il James nella *Coscienza Religiosa* (v. specialmente Conf. IV e V). Contro « i moralisti ufficiali » (scrive il James) i quali « ci consigliano di non rilassare mai la nostra alacrità », in molti casi « la

voluntade » (1). Ed è pure il concetto che, nel suo aspetto mistico-religioso, ha avuto piena espressione nel *Libretto della Vita Perfetta* là dove si avverte che « nessuno certamente deve attribuirsi il Bene, chè esso appartiene a Dio e alla sua bontà » e, d'altra parte si può anche « sottrarsi alla propria colpevolezza e quindi non attribuirsi neppure il male, e rimuoverla accusandone il Diavolo », sebbene si aggiunga che però « certamente raccoglie grazia e mercede eterna e beatitudine l'uomo, il quale sia capace e pronto e si offra per esser la casa e la dimora del Bene eterno e della Divinità, affinchè essa possa operare e avere volontà e autorità su di lui senza alcun impedimento », mentre invece raccoglie disgrazia e dannazione chi sia capace e pronto e si offra affinchè le cose malvagie « possano avere su lui volere e autorità, parola ed opera, ed egli sia la loro casa e dimora » (2).

---

via del successo la si trova seguendo un metodo antimoralistico, colla *resa a discrezione*. La passività, l'abbandono non la tensione sarà ora la nuova regola. Rinunziate al senso della responsabilità, lasciate la vostra presa: abbandonate nelle mani delle potenze superiori la cura del vostro destino, siate sinceramente indifferenti a ciò che di esso avviene... Le braccia eterne accoglieranno noi, pur che abbiamo una fede assoluta in quelle, abbandonando l'abitudine tradizionale di contare sulla nostra forza personale, colle sue precauzioni che non possono difenderci, e colle salvaguardie che non salvano mai ». È questa « una forma di rigenerazione per via del rilassamento, dell'abbandono », ottenuta « semplicemente dando al vostro pic colo *io* particolare, convulsivo, un po' di riposo e accorgendosi dell'esistenza di un Io maggiore » (pagg. 95-97). E ciò, in fondo, non è altro (come lo stesso James ricorda) che la concezione religiosa di Lutero.

(1) *Er. Fur.* I, V.

(2) Trad. Prezzolini; VI (nella collezione *Poetae et Philosophi minores,* Napoli, Perrella, 1908).

V.

Possiamo ora raccogliere entro brevissime proposizioni, nel suo aspetto principale, il pensiero che abbiamo sviluppato lungo questo volume:

1° La Ragione pratica al pari di quella teoretica — per il fatto che si inserisce in un insieme di individui, che si incarna in ciascuno degli esseri ragionevoli, che è comune a tutti ed illumina tutti e quindi non è prodotto particolare d'un individuo nè gli appartiene in proprio; e per il carattere di sovranità del giudizio da essa pronunciato nel singolo individuo, sovranità che questo constata nell'evidenza irresistibile con cui il giudizio medesimo suona in lui indipendentemente dal riscontro se esso sia anche condiviso da altri — si manifesta di natura trascendente. Essa non è creata dagli individui, ma li crea; nè si esaurisce nella sua immanenza in essi, ma trascende ognuno di essi e l'insieme di essi.

2° Tale Ragione universale e trascendente non è, come secondo la maggior parte dei filosofi classici, una cosa sola unicamente col bene morale, per modo che il male debba considerarsi risiedere nella particolarità delle inclinazioni e delle passioni e star fuori da quell'universale che è la Ragione. Invece, accogliendo ed integrando la dottrina del Croce delle due forme dello Spirito pratico, si deve riconoscere che precisamente nel seno della Ragione ha sede tanto il bene quanto il male, che proprio la stessa Ragione eterna e universale è duplice, buona e cattiva.

3° Trovandosi nella Ragione universale tanto il bene quanto il male, ed essendo essa trascendente, tanto il bene quanto il male risultano attività trascendenti, che penetrano in noi dal di fuori e dal di sopra

di noi, ed esercitano su di noi il loro dominio, il quale dunque, in nostro confronto, è essenzialmente eteronomico.

4° Perciò l'opera morale dell'individuo non può aver per motore se non l'attività riformatrice che dispieghi in lui la stessa Ragione universale, o Dio, perchè essa sola in quanto bene può resistere a sè stessa in quanto male. E quindi ciò solo che può fare l'individuo è di commettersi all'azione di tale Ragione universale ed eterna, compiendo quello che il Bossuet e, in generale, i mistici cristiani, chiamano « l'atto di abbandono a Dio », il quale è anche il riconoscimento pratico della suprema verità filosofica, che cioè (per usare il linguaggio spinoziano) i nostri spiriti non sono altro che modi d'un attributo divino.

E se volessimo restringere in una sola espressione il pensiero qui svolto, non potremmo meglio farlo che usando ancora alcune parole di quel Pascal, cui lo spirito torbido e tormentato dotò d'una visione così esatta e profonda delle verità morali:

« TOUTE LA MORALE (CONSISTE) EN LA CONCUPISCENCE ET EN LA GRÂCE » (1).

(1) *Pensées*, VII, 523 (*ed. cit.*).

INDICE DELLE CITAZIONI

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

T

U

V

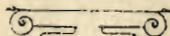
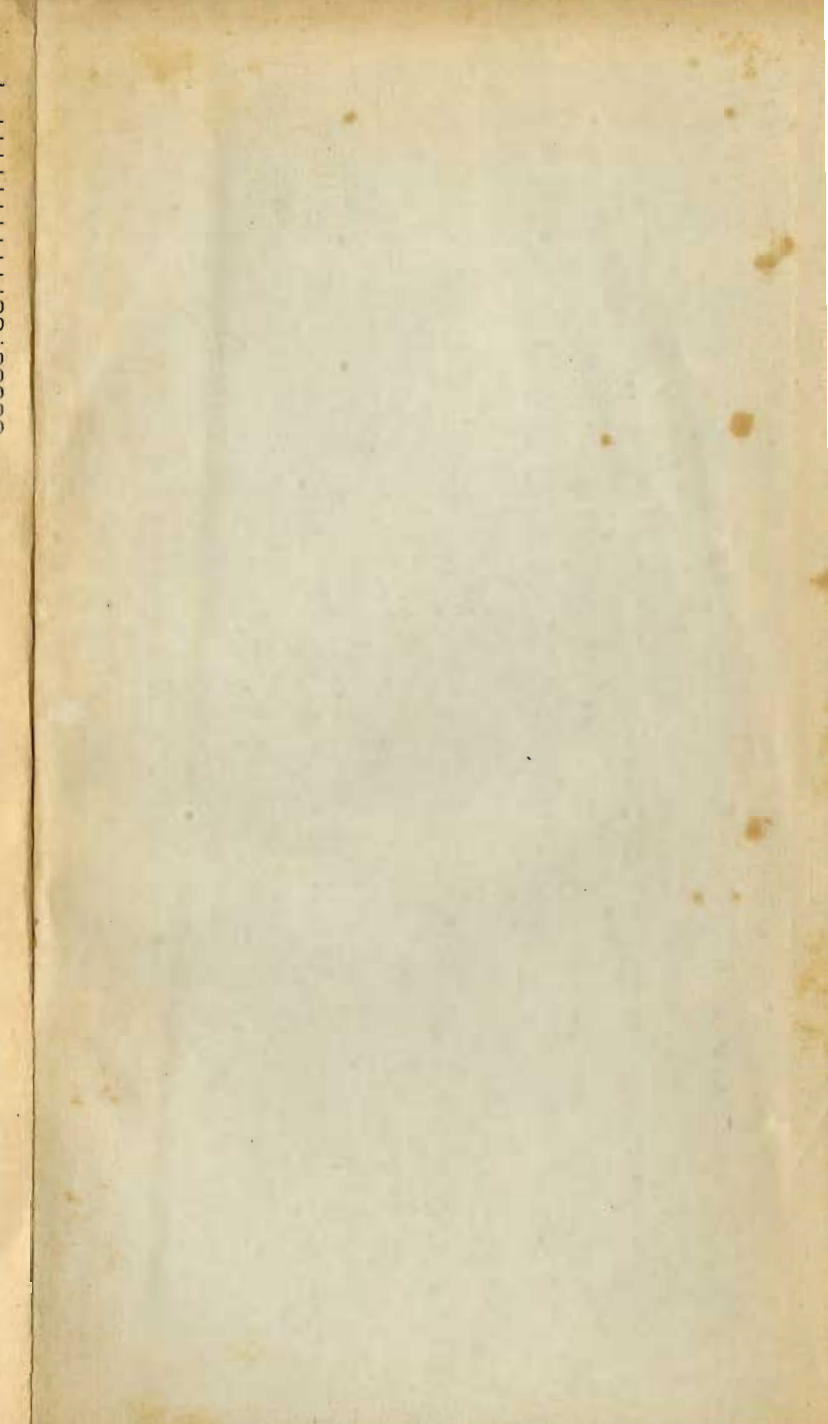
W

Z

62. **Cappelletti**, La leggenda Napoleonica — 1903 . . . . L. 5 —
63. **Mach**, Analisi delle sensazioni — 1903 . . . . „ 4 —
64. **Labanca**, Gesù Cristo. Con figure — 1902 . . . . „ 4 —
65. **Anderson**, Le civiltà estinte dell'Oriente — 1903 . . . . . . „ 3 —
66. **Cougnet**, I piaceri della tavola. Con figure — 1903 . . . . . „ 5 —
67. **Sighele**, L'intelligenza della folla — 2ª edizione, 1911 . . . . „ 2,50
68. **Hickson**, La vita nei mari. Con figure — 1903 . . . . . . „ 2,50
69. **Costa**, Il Buddha e la sua dottrina — 1903 . . . . „ 3,50
70. **Solerti**, Le origini del melodramma — 1903 . . . . „ 3,50
71. **Brofferio**, Per lo spiritismo — 3ª edizione, 1903 . . . . . . „ 3,50
72. **Clodd**, Storia dell'Alfabeto. Con figure — 1903 . . . . . . „ 3 —
73. **Del Lungo**, Goethe e Helmholz — 1903 . . . . „ 2 —
74. **Finot**, La filosofia della longevità — 1903 . . . . „ 3,50
75. **Alippi e Comanducci**, La liquefazione del gas e dell'aria — 1903 . „ 3 —
76. **Fraccaroli**, L'irrazionale nella letteratura — 1903 . . . . . . „ 5 —
77. **Conn**, Il meccanismo della vita — 1903 . . . . „ 3 —
78. **Levi**, Delitto e pena nel pensiero dei Greci — 1903 . . . . . „ 3,50
79. **Del Cerro**, Fra le quinte della Storia — 1903 . . . . „ 4 —
80. **Viazzi**, Psicologia dei sensi — 1903 . . . . „ 4 —
81. **Sergi**, Evoluzione umana individuale e sociale — 1903 . . . (esaurito)
82. **Clodd**, L'uomo primitivo. Con figure — 1904 . . . . L. 2,50
83. **Baldwin**, L'intelligenza — 2ª edizione, 1912 . . . . „ 4 —
84. **Cappelletti**, La Rivoluzione — 1904 . . . . „ 5 —
85. **Lombroso**, La vita dei bambini. Con figure — 1904 . . . . . „ 3 —
86. **Emerson**, Uomini rappresentativi — 1904 . . . . „ 3,50
87. **Moebius**, Inferiorità mentale della donna — 1904 . . . . . . „ 2,50
88. **Gumplowicz**, Il concetto sociologico dello Stato — 1904 . . . . „ 3,50
89. **Agresti**, La filosofia nella letteratura moderna — 1904 . . . . „ 3,50
90. **Lombroso**, I vantaggi nella degenerazione. Con figure 1904 . . . „ 3 —
91. **Pegrassi**, Le illusioni ottiche. Con figure — 1904 . . . . . . „ 2,50
92. **Morasso**, La nuova arma (La macchina) — 1905 . . . . . . „ 4 —
93. **Menger**, Lo stato socialista — 1905 . . . . „ 4 —
94. **Canestrini**, Gli amori degli animali. Con figure — 1905 . . . . „ 3,50
95. **Rizzatti**, Dalla pietra filosofale al radio. Con figure - 1905 . . . „ 3,50
96. **Carlyle**. Passato e presente — 1905 . . . . „ 5 —
97. **Cougnet**, Il ventre dei popoli — 1905. . . . . „ 5 —
98. **Bizzarri**, La base fisica del male — 1905 . . . . „ 2,50
99. **Cappelletti**, Storie e leggende — 1905 . . . . „ 5 —
100. **Clodd**. Storia della creazione. Con figure — 1905 . . . . . . „ 4 —
101. **Zanotti-Bianco**, Astrologia ed astronomia — 1905 . . . . . „ 3,50
102. **Hall**, Il suolo — 1905 . . . . „ 4 —
103. **Baratta**, Curiosità Vinciane. Con figure — 1905 . . . . . . „ 3 —
104. **Fraccaroli**, La questione della scuola — 1905 . . . . „ 3 —
105. **Evans**, Lao-tse e il libro della via e della virtù — 1905 . . . . „ 3,50
106. **Clodd**, Miti e sogni — 1905 . . . . „ 3,50
107. **Labanca**, Il papato — 1905 . . . . „ 5 —
108. **Villa**, L'idealismo moderno — 1905 . . . . „ 5 —
109. **Fanciulli**, L'individuo nei suoi rapporti sociali — 1905. . . . . „ 3 —
110. **Duclaux**, Igiene sociale — 1905 . . . . „ 4 —
111. **Ravizza**, Psicologia della lingua — 1905 . . . . „ 3 —
112. **Clodd**, Fiabe e filosofia primitiva — 1906 . . . . „ 3,50
113. **Cappelletti**, Principesse e grandi dame — 1906 . . . . . . „ 5 —
114. **Niceforo**, Forza e ricchezza — 1906 . . . . „ 3,50
115. **Renda**. Le passioni — 1906 . . . . „ 2,50
116. **Romano**, La psicologia pedagogica — 1906 . . . . „ 4 —
117. **Rizzatti**, Dal cielo alla terra — 1906 . . . . „ 3,50
118. **Canestrini**, Le società degli animali. Con figure — 1906 . . . „ 3 —
119. **Tonnini**, La psicologia della civiltà egizia. Con figure — 1906 . . „ 5 —
120. **Ferrucci**, Il traforo del Sempione e i passaggi alpini. Con figure - 1906. „ 3,50
121. **Lombroso e Carrara**, Nella penombra della civiltà — 1906 . . . „ 3 —
122. **Sacchi**, Istituzioni di Scienza occulta — 1906 . . . . „ 5 —
123. **Wilde**, Intenzioni — 1907 . . . . „ 5 —
124. **Loriga**, La struttura e le funzioni del corpo umano. Con figure - 1907. „ 3,50
125. **Baratono**, Psicologia sperimentale — 1906 . . . . „ 4 —
126. **Fanciulli**, La coscienza estetica — 1906 . . . . „ 3,50
127. **Key**, Il secolo dei fanciulli — 1906 . . . . „ 3,50
128. **Cappelletti**, Dal 2 Dicembre a Sedan — 1907 . . . . „ 5 —
129. **Zini**, Giustizia — 1907 . . . . „ 3 —
130. **Ballard**, I miracoli dell'incredulità — 1907 . . . . „ 4 —
131. **Limentani**, La previsione dei fatti sociali — 1907 . . . . . . „ 5 —
132. **Conn**, Il metodo dell'evoluzione. Con figure — 1907 . . . . . „ 5 —

133. **Sergi**, La Sardegna. Con figure — 1907 . . . . L. 3 —
134. **Lacey**, Il Cristo storico — 1907 . . . . „ 2,50
135. **Newman**, Fede e ragione — 1907 . . . . „ 6 —
136. **De Lorenzo**, Terra madre — 1907 . . . . „ 3 —
137. **Bryce**, Imperialismo romano e britannico — 1907 . . . . . . „ 5 —
138. **Lumbroso**, Attraverso la rivoluzione e il primo impero — 1907 . . „ 5 —
139. **Wegener**, Noi giovani! Il problema sessuale nella vita prematrimoniale d'ogni giovane istruito — 2ª ed., 1908. . . . . „ 2,50
140. **Snyder**, La nuova scienza — 1907 . . . . „ 5 —
141-142. **Morselli**, Psicologia e spiritismo. Con figure — 1908 . . . „ 15 —
143. **Alaleona**, Storia dell'oratorio musicale — 1908. . . . . . . „ 6 —
144. **Bain**, Scienza dell'educazione — 1909 . . . . „ 5 —
145. **Michels**, Proletariato e borghesia — 1908 . . . . „ 4 —
146. **Morasso**, Domus Aurea — 1908 . . . . „ 4 —
147. **Fournier d'Albe**, La moderna teoria dell'elettricità — 1908 . . . . „ 4 —
148. **Carthy**, Storia dell'Inghilterra nel secolo XIX — 1908 . . . . . „ 5 —
149. **Paulsen**, Contro il clericalismo — 1908 . . . . „ 2,50
150. **Battaini**, Lo Stato contro la Chiesa — 1908 . . . . „ 4 —
151. **Ostwald**, Come si impara la chimica — 2ª edizione, 1912 . . . . „ 4 —
152. **Ostwald**, Come si studiano i corpi — 1908 . . . . „ 5 —
153. **Formichi**, Salus populi. Saggio di scienza politica — 1908 . . . . „ 2,50
154. **Cappelletti**, Da Ajaccio alla Beresina. Con ritratti — 1908 . . . . „ 5 —
155. **Zanotti-Bianco**, Spazio e tempo. Con figure — 1908 . . . . . „ 4 —
156. **Key**, L'amore e il matrimonio — 1909. . . . . „ 3,50
157. **Leland**, La forza della volontà — 1909 . . . . „ 3,50
158. **Ferrari**, I partiti politici nella vita sociale — 1909 . . . . . . „ 2,50
159. **Mason**, Le origini delle invenzioni. Con figure — 1909 . . . . „ 6 —
160. **Forel**, Etica sessuale — 1909. . . . . „ 2 —
161. **Scott Palmer**, La chiesa e l'uomo moderno — 1909 . . . . . „ 3 —
162. **Newman**, Il papa, il Sillabo e l'infallibilità papale — 1909 . . . . „ 4 —
163. **Marchesini**, L'intolleranza e i suoi presupposti — 1909. . . . . „ 3,50
164. **Silvagni**, L'impero e le donne dei Cesari — 1909 . . . . „ 5 —
165. **Sighele**, La coppia Criminale. Con figure — 3ª edizione, 1909 . . „ 4 —
166. **Liesegang**, Il Cinematografo . . . . „ 5 —
167. **Schopenhauer**, Aforismi sulla saggezza della vita — 3ª edizione, 1909 „ 3 —
168. **Carpenter**, L'amore diventa maggiorenne — 1909 . . . . „ 3 —
169. **Canestrini**, Le alleanze degli animali e delle piante — 1909. . . . „ 3 —
170. **Bechterew**, La suggestione e la sua importanza nella vita sociale - 1909 „ 3,50
171. **Kierkegaard**, Il diario del seduttore — 1910 . . . . „ 3,50
172. **Renda**, L'oblio — 1910 . . . . „ 3 —
173. **De Sanctis**, Per la scienza dell'antichità — 1909 . . . . . . „ 6 —
174. **Lombroso**, Caratteri della femminilità. Con figure — 1909 . . . . „ 3 —
175. **Fichte**, Lo stato secondo ragione — 1910 . . . . „ 3 —
176. **Burckitt**, Il Vangelo e la sua storia — 1910 . . . . „ 5 —
177. **Pistolesi**, L'imitazione — 1910 . . . . „ 3 —
178. **Carlyle**, Lavora, non disperarti — 1910 . . . . „ 3 —
179. **Fournier d'Albe**, L'immortalità — 1910 . . . . „ 5 —
180. **Chambers-Janni**, La nostra vita dopo la morte — 1910. . . . . „ 4 —
181. **Clodd**, I pionieri dell'evoluzione — 1910 . . . . „ 4 —
182. **Torrefranca**, La vita musicale dello spirito — 1910 . . . . . „ 6 —
183. **Labriola**, Capitalismo — 1910 . . . . „ 5 —
184. **Seeley**, Ecce Homo — 1910 . . . . „ 6 —
185. **Garello**, Levjathan — 1910 . . . . „ 5 —
186. **Cappelletti**, La seconda restaurazione e la monarchia di luglio (1815-1848) „ 6 —
187. **Pfleiderer**, Religione e religioni — 1910 . . . . „ 4 —
188. **Payson Call**, Forza e riposo — 1910 . . . . „ 3,50
189. **Hibben**, La logica di Hegel — 1910 . . . . „ 5 —
190. **Keller**, Il mondo in cui vivo — 1910 . . . . „ 3 —
191. **Durell**, La chiesa storica — 1910 . . . . „ 5 —
192. **Payson Call**, Vita naturale — 1910 . . . . „ 2,50
193. **Ferrante Capetti**, Reati e psicopatie sessuali — 1910 . . . . . „ 2,50
194. **Morrison**, Gli ebrei sotto la dominazione romana — 1911 . . . . „ 6 —
195. **Saitta**, La scolastica del secolo XVI e la politica dei gesuiti — 1911 . „ 4 —
196. — Il programma dei modernisti — 1911 . . . . „ 2,50
197. **Chilesotti**. L'evoluzione della musica — 1911 . . . . „ 3,—
198. **Huber**, Morale dei gesuiti — 1911 . . . . „ 7 —
199. **Wegener. H.**, La prossima generazione — 1911 . . . . „ 3 —
200. **Blavatski**, Introduzione alla teosofia — 1911 . . . . „ 5 —
201. **Thomas**, Sesso e società — 1911. . . . . „ 5 —
202. **Cicognani**, Il cantico dei cantici — 1911 . . . . „ 4 —
203. **Rossana**, Sotto la ferula — 1911 . . . . „ 4 —

204.	**De Roberto**, Renan — 1911	L. 3 —
205.	**Besant**, Autobiografia — 1911	„ 5 —
206.	**Powell**, Il cibo e la salute — 1911	„ 4 —
207.	**Giachetti**, La fantasia — 1912	„ 4 —
208.	**Turchi**, Storia delle religioni — 1912	„ 6 —
209.	**Somigli**, La pesca marittima industriale — 1912	„ 4 —
210.	**Halewy**, Vita di Federico Nietzsche — 1912	„ 5 —
211.	**Troilo**, Il positivismo e i diritti dello spirito — 1912	„ 5 —
212.	**Michels**, I limiti della morale sessuale — 1912	„ 5 —
213.	**Graziani**, Teorie e fatti economici — 1912	„ 6 —
214.	**Cappelletti L.**, La riforma — 1912	„ 6 —
215.	**Gallo**, La guerra e la sua ragion sessuale — 1912	„ 3,50
216.	**Ramaciaraca**, La respirazione e la salute — 1913	„ 2,50
217.	**Carus**, Il Buddismo e i suoi critici cristiani — 1913	„ 4,—
218.	**Sergi**, Le origini umane — 1913	„ 3,50
219.	**Rau**, La crudeltà — 1913	„ 3,50
220.	**Aitken**, Le vie dell'anima — 1913	„ 3,50
221.	**Canestrini**, Nel mondo dei parassiti — 1913	„ 3,50
222.	**Avebury**, Vie dell'anima — 1913	„ 3,50

NB. I volumi di questa serie esistono pure elegantemente legati in tela con fregi artistici, con **una lira** d'aumento sul prezzo indicato.

Principali pubblicazioni dello stesso autore:

Gli « Anciens Régimes » e la Democrazia diretta. Bellinzona, Colombi, 1902.

Studi e note di filosofia, storia, letteratura ed economia. Milano, Società Editrice Milanese, 1913.

Le Antinomie dello Spirito. Piacenza Società Editrice Pontremolese, 1910.

Sic et Non (Metafisica e Poesia). Roma, Libreria Editrice Romana, 1910.

Il Genio Etico ed altri saggi. Bari, Laterza, 1912.

Il Fondamento Filosofico del Diritto. Piacenza, Società Editrice Pontremolese, 1912.

In corso di stampa:

Formalismo e Amoralismo giuridico.

Traduzioni dall'Inglese.

J. Royce. *Lo Spirito della Filosofia Moderna.* (2 voll.) con introduzione del traduttore. Bari, Laterza, 1909-10.

J. G. Hibben. *La Logica di Hegel*, con introduzione del traduttore. Torino, Bocca. 1910.

J. Royce. *La Filosofia della Fedeltà*, con introduzione del traduttore. Bari, Laterza, 1911.

J. Royce. *Il Mondo e l'individuo*, vol. I e II, Bari, Laterza, 1913.

In preparazione:

J. Royce. *Il Mondo e l'Individuo*, vol. III, IV. Bari, Laterza.